

بازرسی شد
۲۷ - ۲۶



بازدید شد
۱۳۸۴

۳۲۴۳

کتابخانه مجلس شورای ملی		
کتاب: لغت کرمه		
مؤلف: قاضی المیرزا محمد امین قزوینی		شماره ثبت کتاب
موضوع		۲۴۰۱۱
شماره قفسه		۱۰۱۵۹

مغلی - فهرست شده
۱۲۰۶۸



مجلس شورای ملی
کتابخانه

٢٣٠ ١١

تفسير سورة

٢٢٤٣

٢

في سورة الشافعية لمن انتفت به في التفسير الى استقامها في سورة الصلوة المسمومة في اوت
 والبعض في سورة المد الجالب لمزيد الرقي والازدياد في سبعة المتاني في الميزان من فوق السبع
 الطباقي المعجزة المستمرة مدى الدهور والا عصيان بالاطباق مرة فقلت بملكه عند غيب
 الصلوة على الاسير واخرى بالمدينة عند تحويل القبلة الى الميمن قال الله عز وجل الله راغب
 الا ما في فضل الله بن ذوق بهان الاسير اني غفر الله ذنوبه لما وقع السكارى في نيرانها فلهذا
 ان وقع السكارى في نفسه ها وتابها واطى لما وقع في الله تعالى لم يزل يطفه وعجم فضل لان تحت
 تفسير كتاب الله المجيد المسمى بتفسير المعاني في تفسيره الثاني وقد نشرت اسم القرآن في صدر
 الكتاب حيث كان موقعها من الفرقان لدى الخطاب حاولت في آخر الكتاب ان اذكر تفسيرها
 ليذكر الجميع معكم المعاني ويسانها في تفسيرها معكم سورة المشافي وفوق في الله بفصله
 تفسير الفاتحة ثانيا في آخر الكتاب وجعلت التفسير لها مكية للفاخرة بيلا للاجر والثناء
 وبسطت فيها حقها التي لا يرجي الفضايلها تهيئها واعلاما وليكون ما في الارض من شجرة
 افلا ما تم حقيقها سبع فواح فتحت في كل فاتحة بابا عظيما من الورد على ايام القرآن وكثرت
 فيها اسرار لاقتطعات الواقعة في اولى السور وغرائب المعارف المستنبطة من هذه
 السورة العظمى المشافي فلما بدت الله تعالى انماها ونجرت بعيني ختمها وتمامها وكان الاستماع
 بهذه الغرائب خصوصا دار باب اللغة الفارسية لوقوع التفسير باللسان الفارسي ذكر
 لبعض الاجلة من المجاني وعصبة من غرة اجاني ان تخصيص العجم بالاستماع من
 هذه الفوائد ترك الانصاف ويشاهد ان العرب من قوا ندها مع شرفها مع
 صرب من الاعتساف على الفاتحة الكريمة نازلة بلغتهم مستبينة بلسانهم وكلام
 الله تعالى فيما قال وما ان سلنا من رسول الا بلسان قومهم معرّفين بشاهرتهم

تحتل في حكمة على تعظيم الفائدة وتتم العادة لئلا يرتفع تلك المقاصد المزهرة في تفسير الفكرة
بلسان عربي مبين وابتدأ حقا نعمنا على ذير الاولين والله تعالى هو الوفق والمعين
وهو الموفق ان لا يضيع ابو المحسنين لهذا اننا اودعنا في هذه الآية العظمى متمما
باسم الله العظيم **سورة فاتحة الكتاب** **الاول** **السورة** من
الاشارة وهو بقا السورة وخفت الفقرة وعند بعضهم انها من سور النساء اي
درجته ارفع فقلت اني قطعت من القرآن مفتحة بالسجدة فتمت بما تفرق به قطع
تلك القطعة ومناسبة النقل لما في الاول لها قطعة باقية من الكلام كالسور
الباقى من الطعام واما في الثاني فما درجته ارفع من درجات القرآن وهذه
السورة لها تسعة اسماء **الاول** فاتحة الكتاب **والثاني** التركيب **والثالث** الاضافي **الرابع** علم سميت به
لكون الكتاب مفتوحا بها فكانت الفاتحة ان جعل الفاتحة اسم الفاعل والنا **السادس**
للقول من الصفات الى الامم **والسابع** الموصوف وهو السورة ويجوز ان يكون الصفه
من الفاتحة وهو الحكم والقضاء سميت بها لكونها لاحتواها على مقاصد القرآن
كأنها حاكمة على مقاصد القرآن قاضية على مطالبها وان جعل الفاتحة مصدرا
كالعافية والكافية فوجه التسمية ان الشرع فيها كانه فتح الكتاب الثاني **الفتح**
القرآن لاستعمالها على جميع مقاصد القرآن كاستدراك بعد انشاء الله تعالى واما الشئ
التي تجمع كل ذلك الشئ كاتفا لان لم يخرج احد من كل خير كما ذكر صاحبها فيها
فعلى هذا ما قبل سميت الفاتحة اسم القرآن لاشتهارها على المعاني التي في القرآن من انشاء
على الله بما هو اهله ومن التعبد بالامر والنهي ومن الوعد والوعيد ففيه ان
المذكور ليس كل مقاصد القرآن لخروج القصص والاشارة وكثير من المقاصد عنده
فلان سب

1
7577
7

فلان سب معنى لانه الثالث **الكتاب** لاستعمالها على الباب القرآن فكانت اسمها على ما هو حق
معاش المكلفين في البقرة كالذي الذي يجب معاش الناس في الدنيا **الرابع** الوافية لانها
على مقاصد القرآن فهو واف للمكلفين للاعتناء بالصراط المستقيم وقيل لانها لا يجوز فيها
في الصلوة ويحكم انما فيها وكل ما هو تمام فهو واف **الخامس** الشفاء لما ورد في الحديث
ان فاتحة الكتاب شفاء لكل داء **السادس** الشافية لحصول الشفاء بها ويرى بها السليم
كانت في الحديث **السابع** سورة الصلوة لاسماها الله تعالى الصلوة في الحديث القدسي
وهو صحت الصلوة بدني وبين عبد ذي والمراد بها الفاتحة ولاها تكون فاضلة او
مخزية بقراها فيها **الثامن** سورة الحمد لصدورها به من تسمية الشئ باسم بعض
التاسع سورة الشافي لما ورد في الحديث ان الفاتحة هي السبع المثاني طرفة الذي
اوتيت ولاها انظر في كل ركعة فكانت تثنى وهي سبع آيات باتفاق الاكثرين
الا ان منهم من عدت بعث عليهم دون التسمية ومنهم من عكس **والعشر** المعجز اى
الجمع فورا عما في آيات وآثار العلماء على انها مكتبة ومنهم من قال انها اول سورة تزلزلت
عند من الصلوة وعند بعض العلماء انها تزلزل بمكة مرة وبالمدينة اخرى عند
تحويل القبلة للحرم وليس المراد من تزلزلها من ان جبريل عليه السلام قرأها مرتين
على رسول الله صلى الله عليه وسلم لان تزلزلها عليه واقع في مداسته اياه للقرآن
في كل رمضان ولا يسمى تزلزلا للمنازل بل الطاهر ان المداينة رسول الله صلى الله
عليه وسلم اخذها من جبريل مرتين على وجه كان يتلقى منه الوحي فكل ما يوحى اليه دون
معالجته **والحادي عشر** العرق وكان ما من امر الله تعالى بالقرآن عليه وحيا
وتنزيله والله اعلم **لبيك** الله الرحمن الرحيم ذهب فراء المدينة والبصرة
فلا يناسب

العظيم

والتعلم للآيات التسمية ليست بآية تامة من الفاتحة ولا من غيرها من السور فيها أنها
كتب للفصل والتبويب بالابتداء لها كما بدأ بها في كل أم ذي بال وهذا ما ذهب
إليه خيفة من الله ومن تابعه وهذا لم يجزها عند في الأصل وفي أمثلة وكوفة
وفقهائها على أنها آية من الفاتحة ومن كل سورة وعليه أنما في رحمة الله وحجابه
ولذلك يجزئها بها وقالوا قد اثبتوا السلف في المصحف مع ترتيبهم تجزئ القرآن
ولذلك لم يلتفتوا آيتين فلو كان من القرآن لما اثبتوها كذا في الكشاف وفي
هذا الاستدلال بحث لكونه غير مثبت للآية في الدعوى أثبتت كونها جزء من كل
سورة من القرآن وهذا غير مثبت لدليل هو مثبت لكونها جزء من القرآن وهو
مسلم وإنما قلنا أنه غير مثبت لكونها جزء من كل سورة لجواز كونها ابتداء اسم
لها لكونها جزء من القرآن كونه في صدر كل سورة للآيتين لا لكونها جزء من كل
سورة ولو كان تسمى الدليل هكذا اتا وجزا السلف يثبتونها في صدر كل سورة
وهذا يدل ظاهره على أنها جزء من كل سورة حيث كانوا يثبتونها في صدر
قوله تعالى فبأى آية تكفركم بأن ويحل يومئذ للمكذابين ومواظبة السلف
على هذا مع ما الغرض من تجزئ القرآن عما سواه حتى كانوا لا يثبتون آيتين وهذا الجزم
جزء فاصلة سورة براءة عنها لعدم ورود فيها فافهمنا فطمة على هذه السورة في كل
سورة تدل على أنها جزء من كل سورة والله أعلم بما فيها للآيتين كما نزل في الآيات
ربكم لتداني مكررة لغرض تأكيد إثبات النعمة على الآتي والجان كان هذا السبيل
ثبت للدعوى والله أعلم وعنه ابن عباس رضي الله عنهما من قوله تعالى ما يتطاول من عشر
آية من كتاب الله وهذا دليل على أن التسمية فصل لكل سورة آية من كتاب الله
وأما العدد

وأما العدد المذكور مع أن إحدى السور وهي البقرة غير مصدرة بالتسمية فإنما
ليست في من تسمية سورة النمل وفيها وإن لم يكن آية تامة تامة بها آية تغلبا لحكم
الآيات أو لأن آية التسمية عليها في النمل إذا كانت خالصة عن التسمية يكون آية متروكة
للها لم تسمى آية لفقدان الكل عند فقدان بعض أجزاء وما دليل فقها بصرة
وابن خزيمة رحمه الله على أن التسمية ليست آية من كل سورة لقول كل القرآن متواتر
وكون تسمية كل سورة جزء منها مختلف فيه فلا يصح أن تكون جزءا منها لأن لا يكون كل
القرآن متواترا هذا خلف والجواب أن أصل التسمية متواتر لوقوعها في سورة النمل
على وجه الجزئية من القرآن بالاتفاق وعدم التواتر في كونها جزء من كل سورة وهذا
لا يجب كون بعض القرآن غير متواتر فإن قيل مذعب هذه الظاهرة أن تسمية كل
سورة جزء من تلك السورة في موقعها مما تارة عن تسمية سورة أخرى بالشخص فكل
تسمية آية أخرى غير تسمية سورة أخرى فالإختلاف في كون تلك التسمية جزءا من تلك
السورة فهو للإختلاف في كون هذه الآيتين القرآن وهذا يجب أن لا تكون تلك الآية
متواترة فيكون كون بعض آيات القرآن غير متواترة وهذا خلف للإجماع على أن كل آيات
القرآن متواتر قلنا الذي يدعى التواتر فيه هو أن ما بين الدفنين كلام الله فالتسمية
الواقعة ما بين الدفنين كلام الله بالاتفاق لوقوعها في سورة النمل والإختلاف في التواتر
وأن هذه الآية هل كتبت مكررة أو كل جملة آية فعل هذا لا يكون الإختلاف في كون
كل تسمية جزءا من السورة المصدرة بها عمن الإختلاف في كون هذه الآيتين القرآن
لأنه لا فعل في هذا يلزم أن بعض القرآن إذا كتب كذا يكون كلام الله صادقا عليه أنه
غير خارج مما بين الدفنين والإجماع على أن ما بين الدفنين كلام الله لا أن نقول

لا شك ان ما فيه التكرار يكون كلام الله لكن على التكرار ليس من الله تعالى واما في
التسمية فعمل التكرار من الله تعالى حيث اوجبت التسمية ضد كل سورة على رسول الله
صلى الله عليه وسلم فاجمع الامة على ما بين الدفتين على وجه الواقع كلام الله من
اقرى الدلائل على ان التسمية جزء من كل سورة صدقت بها والله اعلم **الادب الثاني**
لعمري ان رسول الله صلى الله عليه وسلم كان يقرأ سورة من القرآن جهرًا ولم يكن يجهر
بالسمية فلو كانت التسمية جزء من السورة لكان ينبغي ان يجهر بها التلاميذ للسمع من
الجهر والخافه وسورة واحدة وهذا الخط عند هذه المأثرة **والادب الثالث** او لا يكون
الجمع بين الجهر والخافه مطلقا اذا جهر قارئه في الصلاة وتانيا عدم ثبوت
المأثرة في التسمية في القرآن لعمري ان رسول الله صلى الله عليه وسلم ما ذكر في صحيح مسلم ان
رسول الله صلى الله عليه وسلم وابوبكر وعمر وعثمان كانوا يفتخرون القراءة في الصلاة بالجلد
لله رب العالمين فليس في الحافه التسمية كما ينبغي ان يكون للارادة في القراءة
بالسورة التي فيها الحمد لله رب العالمين كما يقال قرأت قل هو الله احد والمراد بالسورة
وهذا باعتبار التسمية الكل باسم الرحمن مع الله وفي الحديث ان رسول الله صلى الله عليه وسلم كان يفتتح
القراءة بسم الله الرحمن الرحيم وهذا هو الذي يكون المراد من الافتتاح بالحمد لله رب العالمين
الافتتاح بالسورة التي فيها واذا سمى سورة جعلا بين الاحاديث والحق ان تسمية جود
كل سورة مصدقة بها كما وقع بين الدفتين باجماع الامة على ان ما بين الدفتين على السورة
الواقعة كلام الله واما وقوعها مرة فتلى وقوله تعالى انما اكرمكم انكم تذكرون
وقعت مرة لغرض تأكيد اثبات التسمية على التقليل وادارة التيقن بكون التكرار على
هذا ثبت ان رسول الله صلى الله عليه وسلم كان يخاف بها في القراءة الحمد لله رب العالمين
على الله

على انها ليست جزء من السورة لانها لو كانت الحافه للفصل بين المذكرين لكانت
والمقصود بالقراءة تعويذ السورة والله اعلم واما متعلق باء التسمية فامر محذوف
تقديره باسم الله اقرء وانك لكان المذكر بالقرآن مقرر كما في اذ احل وارحل قال الله
والبركات ففناه بسم الله احل وارحل وكل فاعل بيده فاعل باسم الله كان مضمر اليه جعل
الجملة مبتدأ له والمحذوف بعد متاخر الان متعلق بدال التسمية اهم قصدا
للاختصاص بكون الكفار كانوا يبدلون باسماء التهم فيقولون باسم اللات والعزى
فوجب الموقد قصد اختصاص اسم الله تعالى بالابتداء وبجمل هذا التقدير كما فعل في بالجد
واما في قوله اقرء باسم ربك الذي خلق فانه قد تم بالفعل لكون التقديم اوقع حيث كانت
سورة نزلت فكان الامر بالقراءة اهم وعند بعضهم ان متعلق باء الجملة فعل الابتداء في
جميع المواضع لان الابتداء هو الفعل المتحقق والابتداء الجملة فيكون ان يكون باء الاستعانة
والمعنى ابتداءت مستعينا باسمه كما تقول كتبت بالقلم والمراد ان المؤمنين لما اعتقدت فعله
لا يجي معتدأ به في الشروع واقعا على وجه السنة حتى يصدر باسم الله لقول رسول الله
عليه وسلم كل ذي علم يبدأ فيه باسم الله فهو ابتر وان لم يصدر به يكون فعلا كذا فعل
صدقه فعله المشروع فيه باسم الله تعالى فكانه استعان باسمه وامداده ليجعل فعله معتدأ
به وهذا معنى الاستعانة ويجوز ان يكون باء الصلة والمعنى معتدأ باسم الله اقرء واما
البركة باسم الله في غير قوله تعالى فوجه ظاهره واما البركة باسمه في قوله فالوجه
ان يقول بالنسبة العباد كما يقول الرجل الشعر على لسان غيره وكذلك الحمد لله رب العالمين
الجزء وكثير من القرآن على هذا المنهاج ومعناه تعليم عباده كيف يبركون باسمه
ويحمدونه ويحمدونه ويعظمونه واما وجه كون باء التسمية مكسورا مع ان حق

حروف المعاني التي جاءت على حرف واو وان يبنى على الفتحة التي هي مرتبة السكون في المقعد
 كاف التشبيه فلا م الابتداء وذا والعطف وفائه وغير ذلك فلكونه الاصل في الحرف البناء
 والاصل في البناء السكون وانما اذا حرك حرف بالكسرة والبناء حرف في لازمة الحرفية والحرف
 فيقضي لزوم الحرفية ويبنى ان يبنى على البناء وهو نحو كذا الساكن بالكسرة وانما الاسم فهو
 احد الاسماء العشرة التي خواها على السكون وعند ارادة الصفا لا ابتداء بها في اذ حرك
 استنباعا لا ابتداء بالساكن ويسقط عند اللجج ومنهم من يحررك الساكن سيم وسم وهو
 من الاسماء المحذوفة لا بحركه بل بصلته بغيره كاسماء وسمي وسميت
 واشتقا ومن السيم بمعنى الرفع لان الهم يرفع المستحق ويسمى ذكره وقيل من الهم وهو
 الاعلام بعلامته لان الهم علامة المستحق فاما حذف الالف في اللفظ في التسمية مع
 الالبان له في قوله باسم ربك فلا ينام في حركته فالحكم اللجج دون الابتداء الذي عليه
 وضع اللفظ كذا في الاستعمال وطول البناء تعويضا من طرح الالف وقاله من عبد الفهرست
 كالمسحوط البناء والظفر السيناوي ودور الهم وانما الله فكما ان العقول تتجوز في ذات
 وصفاته كذا تحيزت الابواب في اللفظ الدلالة عليه هل هو اسم او صفة مشتق او غير مشتق
 علم او غير علم فذهب طائفة من المحققين الى انه علم لذات معين وهو عبود بحق
 والآله اسم لفهمهم كل تفرقة ذاتية فاشانه بهذا الاعتبار ويصح ان يكون لا اله الا
 الله كلمة التوحيد وذهب طائفة اخرى الى انه اسم تفرقة بالباري فصار في وصفه
 تجري الاعلام وانما كون من الاسماء العشرة او الاسماء الخاصة فاطاها من الاسماء
 العاقل كالا اله كمن غلبته الى احد العلميه وليس غلبته الا اله الى ذلك الحد وقد صح
 صاحب الكشاف في سورة البقرة بان الله جاز مجرى اسماء الاعلام بناء على غلبته ولا
 بالمعبود

وقد عطف الله تعالى على اسم الله تعالى في قوله تعالى هو الله تعالى في قوله تعالى هو الله تعالى

بالمعبود بلحق كانه على التباين والاعلام الغالبة نظر الى الاحتمال لا الى إطلاق الاعلى
 الواحد الواجب وجوده فله شأن وليس هو مستعلا في المعنى الكلي اصلا وهو من الاعلام
 الغالبة نظر الى الاستكمال لانه الا اله بخلاف الفرة فقضي القياس صحة اطلاقه على المعبود
 بالحق مطلقا وانما اشتقاقه فقيل هو من الهم بمعنى تحريك العقول فيه وقيل من
 لاله بليدة بمعنى تسمي واجتبه لتسمي ذاته عن العقول والافهام وقيل من الالف
 بمعنى عبد وانما كان من الظاهر عند المحققين بالنقل والتسليم ان وضع الاله للمعبود
 بالحق مقدم على وضع الاله بمعنى عبد كما على ان الاله واسم له واسم له مشتقات
 من الاله كما استوفى والتجيز من التباين وقال في الكشاف الله اصله لاله خلت الفرة
 وعرف فيها حرف التعريف وذلك قيل في التباين بالالف بالقطع كما قاله بالدلالة من
 اسماء الاجناس كالرجل اسم يقع على كل عبود بحق او باطل فتم غلبت على العبود بحق كما ان
 التسمي اسم لكل كوكب ثم غلبت على التباين وانما الله بخلاف الفرة فموجب للمعبود بحق
 لم يطلق على غيره ومن هذا الاسم انتهى انه والاله واستاد كما قيل هو من الحجر
 والناقة وانما انه اسم وصفه فاحتيا وصاحب الكشاف انه اسم لا يوصف ولا يوصفه
 لا تقول شئ الله لا تقول شئ رجل وتقول الله واحد صمد كما تقول رجل كريم وايضا
 لا يذله من موصوف تجري عليه الصفات فلو جعلتها كليا صفات بقية غيرها يذله على
 اسم موصوف بها وهذا حال وهذا الذي اختاره صاحب الكشاف هو ان يابى الله على
 واما تحقيق لاه فله فقد ذكره في الجاهل ان تحقيقها مستلزم على ذلك العرب كلمة وطبقهم
 على ذلك دليل على التهم ورفوه كبروا عن كبر واما الرحمن فهو فعولان من رحم كعصا
 من غضب والرحيم فعولان من كرم من مرض وفي الرحمن مبالغة لتسبب في التسمي

ولا شك ان هذه الزيادة باعتبار المتعلق فانها وصفات واحدة فقال بعضهم هو باعتبار
العموم والخصوص فالرحمن هو صاحب الرحمة العامة على المومن والكاف باعطاء الزرق
وتسوية لخلق وما يتوقف عليه بها الخيرة في الدنيا والآخرى هو صاحب الرحمة الخاصة على المومن
باعتبار الايمان وما يتوقف عليه المصلحة الخيرية وقال بعضهم هو باعتبار كبر العظمة وصغرها
فالرحمن هو المنعم الكبار والمنعم وجلال العوارف والرحيم هو المنعم لصغارها بايصاله قاتق الآلاء
واصل الرحمة هو الرقة كما صلة للالاف عند مشاهدته تالم ابتداء الجنس والطلاقة على واجب
الوجود باعتبار الغاية التي هي الفعل لا باعتبار المبدأ الذي هو الانفعال كما ان الصفات المتشابهة
والتي جرت على هذا السارادة الخيرة فتكون من الصفات الذاتية وما تورد العقول يتحققها
فتكون من الصفات السلبية وما اعطى الغير السعي فتكون من الصفات الفعلية والرحمن
من الصفات الغالبة كالديان والعبود لم يتعل في غير الله تعالى كما ان الله من الاسماء الغالبة
واما قول بني حنيفة في مسلمة ومن الهامة فمن نفسهم في كبرهم ورحمن غير منصرفا منهم فعلا
في موثقة لا تنفك الموت له وهذا مذهب المحققين لا استلزام وجوده في كذا مذهب لبعضهم
وتقدرا بلع الوصفين وهو الرحمن على الرحيم وهو ذاته مع انه واجب الغيوب التي هي الاذن
الى الاعلى كقولهم عالم خبير بشار والرحمن جلال المنعم العظام وامولها ذكره او لا على سبيل
الاصالة وارادوا الرحيم كانه متمم له ورحيم ايها فتننا ولم يردق بلطف وذكره التسمية
هذين الاسمين العظيمين لتذكر المنعم القوية للامم ليعا عند الاستدراك فكانه من
بالذات المتصف باعطاء النعم الجلال والدفان اداء لشكر النعم فلهذا المعنى ردف
التسمية بالتعظيم فقال **الحمد لله رب العالمين** الحمد في اللغة هو الشكر بل الحمد على
وجه التعظيم والتفضيل وقد اعتد الجليل بالاختيار في كبر المديح وقد جعل كون الجليل
صفة

صفة للفعل وهو لا يكون الا اختياري وهذا على تقدير كون الموصوف فعلا والا
فالجليل في مفهومه اعم من الفعل وغيره واحمال التقيد بنا على ترادف الحمد والمدح وكلا
قدما بالمحققين شعر بمرادفة الحمد والمدح لا فية جعلون نقيض الحمد اللهم وهو نقيض
المدح وايضا يفرق من الحمد والشكر ولا يفرق بينهما بل بينهما يفرق بالمرادفة وهب
صاحب الكشاف الى المرادفة حيث قال الحمد هو المدح بالجميل وذلك ان شأ في ان
هذا التعريف من صاحب الكشاف ليس فيه تقييد بالمرادفة كما فهم منه شراح الكشاف
بل تقدير المدح بالجميل شعر بان الحمد هو المدح الخاص ويمكن ان يراد من الجليل الفعل
الاختياري فخرج من المرادفة وما ذكره في الكشاف ان الحمد والمدح متماثلان فليس
ايضا يصح بالمرادفة لجزالة على تعارب المعنى واما لام الحمد فهو الجسوم ومعناه
الاشارة الى ما جهر فكل احد من ان الحمد ما هو المرادفة لتعيين الماهية والاسم
العارى منه وهو المكرة لا يرد الا على مفهوم الاسم بلا دلالة على تمايزه ومضمونه وتعين
الماهية من بين الماهيات وان لم ينفك تقبله عنده كن فرق بين حصول الشيء وحظ
وحصول الشيء واختيار حصوله وقد اجمع اهل اللغة على ان اللام للتعريف ومعنى
التعريف التعيين والاشارة واما الاضافة والشمول الذي هو معنى الاستغراق فلا
مدخل له في مفهوم اللام وان كان يحمل في المقام الخطابي على الاستغراق بمعونة الفاعل
وذلك الذي قال صاحب الكشاف ان الاستغراق الذي يوجهه كثير من الناس وهم
قاله فضل الله عز وجل له وعندى ان التحقيق ما قاله صاحب الكشاف وتحسب الاما
ان اللام بالاتفاق موضع التعيين والتعريف وذلك التعيين يحصل اما بالاشارة
الى الماهية وهو لا م تعريف الجنس واما بالاشارة الى ما يطلق عليه الماهية وهو

الفرد وهذا هو المحقق بان الله في الحقيقة اما الحسن والعبد في القصة الاولى ثم ان
 وجد في بعض البعض المعنى فهو محمول عليه وهو العبد الذي في ذلك وجد في بعض
 المعنى فهو العبد الخارجي وان لم يوجد في احد مما يحمل في المقام للطلب على العوم
 والاستعراق اختراعا عن ترجيح المساويين ويحل في المقام الاستدلال على الاقل الذي
 هو المعنى وعن هذا التحقيق ظهر على كل ذلك صاحب الحديث ان القول بان لام التعريف
 حقيقة في الاستعراق بعيد عن التحقيق وقد بسطنا القول في هذا البحث في كتاب المحاكمات
 العشر فليطلب منه والله اعلم ثم التحقيق ان الحمد والشكر هما عموم وخصوص من وجه والحمد
 اعم من الشكر بحسب المتعلق بالصفة وغيرهما فتقول حمدت زيداً على انعمته وحمدته على
 حبه وتجاوته وهو يخص من الشكر بحسب المورد لان الحمد بالاسان وحمدته بالاسان
 والحمد بالادان والشكر اعم من الحمد بحسب المورد واحقق بحسب المتعلق لان الشكر لا يكون
 الا على النعمة فيكون احدى شعبا لشكر الحمد الذي هو الشكر بالاسان وحمدته بالاسان
 الحمد راس الشكر ما شكر الله عبدك حمدك واما جعله راس الشكر لان ذكر النعمة بالاسان في الشكر
 على معطيها اسبق لها اول على كمالها من الاعتقاد وانما الجواب لحقها على العكس
 وما في عمل الجواب من الاحتمال بخلاف عمل الشكر وهو السبق المنفرد عن كل حق وجلي
 واقض الحمد الدم ويقضي الشكر للقران واما ما ياتي من تركيب الحمد في دفعه الى الاستلزام
 ونحوه الطرف الذي هو الله واحمد النصب الذي هو قربة بعضهم باضمار فعله على انه
 من المصاد التي ينصبها العرب بافعال مضمرة في معنى الاخبار كقولهم شكرنا وعجبنا
 وبأسبغهم ومنها سبأناك ومعاذ الله ودأب العرب حذف هذه الافعال والقيام
 المصاد عنها كما ولا يستعملون الافعال معها الاصل والعدل بها عن النصب الى الرفع

المستعمل

على الا

على الابتداء للاداء على بيات المعنى واستقر له لان الرفع والاعلى معنى الثبات دون
 التجدد والحدوث والمعنى محمد الله حمداً وقول الحسن البصري الحمد بكسر الهمزة
 لا تسميها الكلام وقول ابن ابي عمير من التي عليه الحمد لله لا تسميها الكلام لا تسميها الكلام
 وان لم يكن الا في كلمة واحدة انما جازى هذه التبريل الحكيم من منى لمكة واحدة لكثرة
 استعمالها مقارنتين قال صاحب الكشاف اشبه القرابين فاما ابن ابي عمير حيث جعل الحمد
 البناءة تابعة للاعراسية التي هي القوى بخلاف قوله الحسن قال فضل الله وعلمه في قوله
 الحسن اشبه الله اخف وكل اخف اشف من الانقل وكون الحمد الاعراسية اقوى للتصريح
 للافضلية فحل لا يكون في المعنى مدخل لان وجه افضلية الحمد الاعراسية هو دلالة المعنى
 المعنى والحمد في المعنى بل مدخل في افضلية الامم المرق بالاسان هو الاخفة وذلك
 في التبريل لا في الضماتين شيئا فاما في كلمة ان الاتباع انما جازى كثر الاستعمال في مثل
 هذا هو الاخف والله اعلم واقاصي الزيت فهو المالك لما وقع في كلام العرب يرتب على كني
 يقاقره يرتبه فهو يرتب صفة بجهة وجود ان يكون وصفا بالمصدر للمبالغة فالله الشا
 ولم يطلقوا الرب الا في الله ووجه وجود في غيره على التعليل بالاضافة كقولهم رب الدار ورب
 الناقة وقوله تعالى اجمع الى ربك الله ربنا آسن مشواى افضل الله وحده لانه لا
 الاباب بالاطلاق بطلق على غير الله كما في قوله تعالى الحمد الجبار وهم ويهبطهم اربابا من
 دون الله وحيانا اطلاق الجمع مطلقا فيضاد جواز اطلاق المفرد ولم يقل احد بجواز اطلاق
 الجمع مطلقا وجوب تقييد المفرد بمثل الظاهر جواز اطلاق مفرد الجمع المطلق واما العالمين فهو جمع عام
 والعالم اسم الذي العلم من الملائكة والنقلين وقيل كل ما علم به الخالق من الاجسام والاعراض
 وذكر الجمع ليشمل كل جنس مما انعم به وما جمعه بالرواد والنون وانما يجمع بها مضافات

الاشف
الانقل

العلم فلا يؤمن في حكمها من الاعلام كالزبد ومن فلعني الوهية فيه وهي الالهة على معنى العلم كما في
 الكتاب وقال فضل الله غفر له وجود معنى الوهية في الشيء لا ينفك في جوارحه جميع العقلاء
 بل يجب ان يكون العلم حاصل للنسبة لذلك المعنى لانه لو كان يكون معنى العلم بطريق الالهة كما
 هي صفات العالم الاله العلم كما في الالهة فانه لم يمتدحهم ولا يحميهم ولا يجمعهم مثل هذا الجمع العقلاء فان
 الاله العلم ليست بعالم حتى يحوي جميع العقلاء ومعنى الوهية في العالم بطريق الالهة بل وجه
 الجوان عقلاء على معنى العلم في العالم والاله العلم في العالم استحقاق الله تعالى للعالم لكونه
 رب العالمين اذا كان بين الاله وبينه للعالمين بسبب الرحمة الشاملة القائمة العامة في
 الرحمة الخاصة وباعطاء كبرياؤه والنعمة واللافة والبلاء صفات العوالم في الفايضة ففان
بسم الله الرحمن الرحيم الذات المستحقة لصفو المحامد المتناهية هذه المحققين
 اصناف الشان بها هي رب العالمين وذلك الرب الجليل هو الحق كتب والنعمة العامة
 والمولى الصغار الفواضل الخاصة وتكرارها بين الصفتين بعد ذكرها في التسمية ثم
 بان الربوبية للعالمين بطريق تعميم الرحمة التي يحصل بها كالات كاهية من افاضة
 الوجود على الموجودات وكذا الكالات التابعة للوجود كلها من النفس الرحمانية التي
 بها تنصف للماهيات بوجودها الخاصة ثم لتلك الماهيات من العالمين يحتاج
 في تنصيفها بالصفات والكالات الخاصة بها الى اعلی الرحمة الخاصة المفيضه لتلك المحققين
 على الماهية فالرحمة الاولى محمد صفة الرحمن التي منها افاضة الوجود والكالات التابعة
 على الماهيات والرحمة الثانية منتهى ما صفة الرحمن التي منها افاضة المستحقين المخصصة
 لكل ماهية عن غيرها ولذلك اردت صفة رب العالمين بها بين الصفتين ومحل ان يكون
 التكرار باعتبار المعنيين المعبرين في الاصفاف وهما اعتبار العموم والخصوص واعتبار

النعمة وكبرها فيكون المراد منها في النعمة المذكورة للنعمة والتبرك معطي النعمة
 الكبار والصغار اشعارا بان المستحق للنعمة والتبرك باسمه من كان موليا لكل نعمة
 صغيرها وكبرها جليلها ودقيقها ويكون المراد منها في نفس السورة صاحب الرحمة العامة
 في الدنيا بافاضة الكالات الدينية والرحمة الخاصة في الآخرة للمؤمنين بافاضة
 النعيم الابدی ولذلك اردت ما بوصف مالك يوم الدين ليكون اسعارا بان الرحمة الوهية
 انما يكون يوم الجزاء وهو تعالى مالك ذلك اليوم يعطي من يشاء ويمنع فقال

مالك يوم الدين

قوله مالك ومالك تنصيف اللام وقوة ابو حنيفة رحمه الله مالك يوم الدين
 بلفظ الفعل والصبب اليوم وقوة ابو هريرة مالك بالانصب وقوة غيره مالك وهو
 نصب على المدح ومنهم من قرأ مالك بالرفع قال في الكشف ومالك هو الاختيار ولا
 قراءة اهل الحرمين وقوله مالك يوم الدين وقوله مالك الناس ولائك الملك يوم والمالك
 يحتمل قوله فضل الله غفر له يكون ان يقال الملك ان كان قراءة اهل الحرمين فالمالك قراءة كثيرين
 من القراء ومعنى من القراءات المتواترة وتكون مقرا لاهل الحرمين لا بصير سببا للاختيار لانه
 القراء ان اذ اصاب متواترة فلا تفاضل بعضها بقراءة بعض القراء لان التواتر صفة كلام
 فضا على القراءات بالنسبة الى المقر متساوية ولا تفاضل لاحدا منها على الآخر لان خصوصية
 رجلا غير المتواتر لا مدخل في قوة الخبر وضعفه كالحق في موضعهما واما ورود الملك في المواقع
 الاخرى من القراءات في مواضع سببا للاختيار لانه المعنى الدالة على ملكية الله تعالى في
 القرآن شريعة واما المعنى الذي دعي له سبب الاختيار فهو معاني كمالها في التصرف في اية
 اطلاق اليد في الملكية التي تكون في الملكية على ان العموم والخصوص المفهوم غير مفيد

في النوع الذي يكون متعلقاً واحداً يكونان بالنسبة إلى المتعلق فأنه المالك فيه المالك
ولاعلم للمالك بالنسبة اليه ونحو نقول ان المالك مرجحاً ليس في المالك ما يقابله وهو زيادة
حرف في المالك المفيدة عشرة حسنة في ثواب العزاة وليس هذا في المالك وقد روي ان
عفو السلف كان بقى ماله فترك وقول ملك في في المنام قال لا يقول ماله ترك
ماله وطفت في كل قرأة الفاتحة عشرة حسنة من اعماله والانصاف ان هذا وجه في
اختيار روي ان المالك ليس له ما يقابله في اختياره قرأته الملك والله اعلم ويوم الدين يوم
الحزاء واصافة اسم الفاعل الى الظرف على طريق الانشاء جرى جرى للمفعول به والمفعول على
الظرفية ومعناه ماله الامم في يوم الدين كقوله يحيى الملك اليوم وجه جواز كونه صفة
لله مع ان اضافته لضاف اسم الفاعل وهو غير حقيقة لبيد التعريف ويصير صفة للمعرفة
التي هو الله تعالى هو ان المقصود منه الشيء المضاف او زمان مستمر فيكون الاضافة حقيقية
وجواز كونه صفة للمعرفة وانما يكون الاضافة غير حقيقية اذ الريد باسم الفاعل المالح
والاستقبال وانما اذ قصد الماضي والزمان المستقر يكون الاضافة حقيقية قال في التبيين
وهذه الاوصاف التي اجريت على الله بانه من كونه رباً مالكا العالمين لا يخرج منه شيء ثم يكتفى
وببويته ومن كونه منجها للتعلم كلها الظاهرة والباطنة والمبغى والدقائق ومن كونه مالكا
للاممركة في العاقبة يوم الثواب والعقاب بعد الدلالة على اختصاصه بالحياة والله به
حقيق في قوله الحمد لله دليل على انه من كان هذه صفاته ثم يكن احد اوصافه الحمد والثناء
عليه بما هو اهله انتهى قال فضل الله غفر الله له مخلص كلامات ذكر الصفات العلية لعل
استحقاق رب العالمين لاختصاصه بالحياة والمال الدين سورة الفاتحة انما انزلت ليجمعها المكون
في صلاتهم التي هي اصل العبادات ويترجمها فيها فانظر جواز تقديم الصفات لعل في جمعها

في الاجابة وية وكونه مستغاف في العبادة وجعل الكلام انقطاع العباداة ولا جاليتين والنية في
 باعده في سائر الامور سيما في العبادة لانه المولى للعلم صفاتها وكبارها وصاحب الحق والعلامة
 الشاملة والخاصة الفاضلة ثم اخرج تخصيص الحمد رب العالمين ومنهم العابد الصلوة وذلك
 الرب هو المولى للفضائل والفاضل من النعم الظاهرة والباطنة وهو مالك يوم الحزبين
 عباده بكل خير وشتر وثواب واذ كان كذلك امر وانما مية اليقين باسمه السابق والى كبره وكان
 المولى كله مخصوصا به ويكون هو سبحانه في كل الامور سيما في العبادات ولذلك اردت تخصيص
 العبادة والاستغاثه فقال **اياك نعبد واياك نستعين** يا تميز بنفسه المنصوص
 والراحي التي تلحقه من الكاف والماء والياء في قولك اياك واياءه واياء لبيان الخطاب
 والغيبة والكلمة ولا تلحقها من الاعراب وليست باسمه ومعرفة عند المحققين وتتميم المفعول
 قصد الاختصاص والمعنى يستعمل المعونة ومن اياك بتحقيق الياء واياءك يقع المعونة والنية
 وصياك بقلب الحق لها قال في الكائنات العبادة اقصى غاية للتحقق والتدليل ومنه ثواب
 ذو عبادة اذ كان في غاية الصفاقة وقوة التبع ولذلك يستعمل اللفظ الخضع لله تعالى لا للمولى
 اعظم التبع فكان اقصى غاية الخضع قال فضل الله عز وجل عدم استعمال العبادة الا في الخضع لله
 ممنوع لورود استعماله في غير الله في القرآن في قوله تعالى وعبدوا عبادي وفي قوله ويعبدوا
 من دون الله ما لا ينفعهم وقوله تعالى وعبدوا ما تخشون وغيرها في الموانع الكثيرة بل الوجه
 ان يقال فيما كان العبادة عبارة عن اقصى غاية الخضع فالمعنى ان لا يستعمل اللفظ الخضع
 لله الا في معنى التبع وهذا كلام صحيح والله اعلم والعدد من الغيبة الى الخطاب من الانقاص وهو
 قد يكون من الغيبة الى الخطاب وبالعكس ومن الغيبة الى التكميل وذلك على عادة افتتان
 العرب في الكلام وقد فهم فيه لاني الكلام اذا نقل من اسلوب الى اسلوب كان ذلك حسن

وكانت منيرة في غير ذلك
هذا من وروى عن أبيه
على من روى عنه في غير ذلك
فقد كانت الغيبة في الغيبة
صاحب الغيبة في الغيبة
في إياك بعد غيبة من غيبة
صاحب الغيبة في الغيبة
في إياك بعد غيبة من غيبة

الى العبد **ج** استعد العبد ليقول ذلك الفرض وان الدلالة الى الصراط المستقيم ليس
امر قد فرغ عنه في كل لحظة عند حصول استعداد ذلك الفرض فيبقى من واجب الشرائع
فيكون طلب الهداية على معناه وحقيقته **لا يحتاج** ان يقال ان يطلب الزيادة او
الثبات وايضا المطلوب في هذه الآية للهداية الى الصراط المستقيم والصراط المستقيم
بالنسبة الى العبد المأمور باعتقاد وعمل خارج عن تلك من اللوقات والاحوال التي هي
يجب على العبد ان يقدم عليه في ذلك الوقت الميسر ليصح ان يقال ان مقتضى الصراط
المستقيم فعل هذا يجب على العبد في كل حال طلب الهداية الى الصراط المستقيم الذي هو طريق
الوصول الى الحق وهذا لا ينافي ان يكون في اب بن محمد الى الصراط المستقيم والصراط
المستقيم الذي هو طريق الوصول الى الحق في كل حال يخص بالنسبة الى العبد المأمور بعبادة
وعمل مخصوص بذلك الحال غير الصراط المستقيم الذي كان في الزمان السابق المشخص بالمأمور
فيه لعبادة مستحقة في ذلك الزمان وان كان اصله الايمان والعمل الصالح فعلى هذا
يكون ما مودا في كل حين بطلب الهداية ان كان الصراط المستقيم في ذلك الحين يجب
الاعمال المستحقة للصراط المستقيم فلا يحتاج ان يصرف هذا من ظاهره ويجعل على
طلب الزيادة والثبات والحاصل ان الصراط المستقيم امر مطلق لا فرق فيه بين شخص
بالحال خاصة في كل حين بالنسبة الى العبد في العبد بطلب في كل حين فردا من افراده
فطلب الهداية على حقيقته وانته اعلم وحقيقة الامر والذمها واحدة لان كل واحد
منهما طلب وانما يتغيران في مرتبة الطالب والمطلوب وقر عبيد الله ارشدا والصراط
لجادة من سوط الشئ اذا ابتعدت لانه لم يزل بل لا يستكبره كما سمي لانه يتغيرم والاصط
من قلبه ليس صادقا لاجل الظاهر كقولك مصيطة في مسيطر وقد يشتم الصاد صوت الزاوي
هـ

لقره ليس جميعا ونصا حجتين لعلنا لصادقته قرئش وهي الشائنة في الامام ونعم
صراطا هو كتاب وكتب ويدل على ذلك الطريق والسبل والمراد به طريق الحق وهو ملة
الاسلام ولما ذكره كطلب المواضع الصراط المستقيم اذا ان يبين ان الصراط المستقيم
ما في **الصراط الذي استعمل** هو يدل من الصراط المستقيم وهو في حكم كبر
العالم كما ان قال اهدنا الصراط المستقيم اهدنا الصراط الذي انعت عليهم فانه الكشاف
فانه يدل التوكيد لما فيه من التكرير والاستعارة بان الطريق المستقيم بانه وصف صراط
المسلمين ويكون ذلك شهادة الصراط المستقيم بالاستعانة على يبلغ وجهه فانه لا يقول اصل
ادلت على كونه الناس افضلهم فلا يكون ذلك التبع في وصفه بالاكبر والفضل من قوله
صل على فلان الاكبر الا فضل الله بنبوته كونه محمدا وولا ومنفصلا ثانيا واقعت
فلا تافيرا وايضا لا اكبر الا فضل جعلته علما في اكبر والفضل وكان ذلك قلت من اريد
رجلا جامعاً للخصيتين فعليه بفلان فهو المستخص المعين لاجتماعهما فيه غير مطلق ولا مانع
قال **فصل الله** غير له يتم ان يكون تقديم الصراط المستقيم الذي هو المبدأ منه وهو
في حكم المقدمة والتوطئة للمبدأ ليعلم في صدر الكلام ان ما يطلب المأمونون للهداية اليه
صراط المستقيم ثم ذكر التعليل ليكون كالنتيجة كما قال المسئول من الصراط المستقيم وهو
صراط المسلمين فعلم في اذن الله وعلته ان صراط اهل الايمان صراط مستقيم والله اعلم
والله اعلم بالصواب منهم المأمونون ومن ابن عباس رضي الله عنهما ان النبي عليه السلام
قبل ان يغيبه قال فيل من الانبياء او قد روت مسعود بن صالح من ائمة علمه قال في الشافعي
انما لا نعلم بغيره ان الغمام لان من انتم عليه بنعمة الاسلام لم يبق بعد الا انما بتم
واشتمت عليه قال في فضل الله غير له من عجب اهل المعاني ان الفعل المتعدي اذا اطلق

ولا يستعمل النقصان في العرف وفي كلام العرب خصوصاً الا اذا كان في ذاته والكبرياء
 مرآت والمبا لغز في نقصان الصلوة بدون الفاتحة تدل ولا تظاهر على ان المراد بالنقصان سبب
 الذات لا في الصفة واما صحة الحديث الذي ذكره ابو هريرة وسؤال النعم عند جوابه وامر
 النعم بقرأة الفاتحة والاستزاد بحيث شئت الصلوة الذي فيه الفاتحة الصلوة فكما هو كذا
 في صحيح واخر عن ان الصلوة لم يقع بدون الفاتحة كما لا يخفى على ^{المتفطن} المتفطن المنصف لجهة الثانية
 من معنى ^{مفهوم} تركي على ان الصلوة لا تقع بدون قولة الفاتحة ما روى في الصحيح عن رسول الله صلى الله
 عليه وسلم انما لا صلوة الا بفاتحة الكتاب وبهذا من هذا الحديث ان الصلوة لا تكون صحيحة بدون
 الفاتحة لان في الجنب سئل في الاثر لا على ابلغ الوجه وانما يصح ما يستلزم علمه فهدى الصلوة
 التي بدون الفاتحة وهذا الصريح علم الصحة فان قيل في الشيء قد يكون له علم كانه لا يعلم صحة
 كما في قوله صلى الله عليه وسلم لا ايمان لمن لا امانة له الحكم بوجود الايمان عند فقدان الامانة في الشرع
 ولكن المراد فقدان كانه قلنا الاصل في الشيء فقدان الذات والحل على الحال عند الضرورة
 كعدمه الشرع في بقاء الايمان لفاق الامانة ما لم يحصل منه موجب الكفر وليس هذا اذا انقض
 بد لا على صحة الصلوة بدون الفاتحة كما استعرف وذهب طائفة اخرى من العلماء على ان
 قولة الفاتحة ليست بركن في الصلوة ولكنها واجبة حتى لو قرأ آية او سورة غير الفاتحة صحمت
 صلوة وهذا اختيار ابي حنيفة ^{رحمته} وعنده ان المأموم لا يقرأ الفاتحة خلف الامام صلوا
 لا يقرأ شيئاً أصلاً ويجتهد ما روى مالك واحمد وابوداود والترمذي والنسائي عن ابي
 هريرة رضي الله عنه ان رسول الله صلى الله عليه وسلم فرض من صلوة يجزئها بالقرأة فقال
 هل نقرأ مع احدكم انما فقال رجل نعم يا رسول الله قال اني اقول مالي انا في غير الفاتحة قال
 فاتحى الناس عن القرأة مع رسول الله صلى الله عليه وسلم فيما يجزئها بالقرأة من الصلوة

لا صلوة مع

من سمعوا ذلك من رسول الله صلى الله عليه وسلم وهذا الحديث يدل على ان المأموم لا يقرأ
 مع الامام سواء كان المقرء فاتحة او غير هذا المجتهد واي من جوده في ترك قولة الفاتحة
 بما روى ابو داود والترمذي والنسائي عن عباد بن الصامت رضي الله عنه قال كنت خلف
 النبي صلى الله عليه وسلم في صلوة فقلت عليه القرأة فلما فرغ قال لعلمكم تقرأون خلف امامكم
 فلما نعم يا رسول الله قال لا تفعلوا الا بفاتحة الكتاب فانه لا صلوة لمن لم يقرأ بها وهذا
 الحديث يدل على ان ترك القرأة عقوب الامم في غير الفاتحة وفي هذا الحديث من يادة
 ليست في الحديث الاول وزيادة الثقة مقبولة عند علماء اصول الحديث فلا يكون الاطلاق
 في الحديث الاول مجتهد في ترك قولة الفاتحة بقصد عابثا الفاتحة والمطلق محمول على المقيد
 عند اوجاب الاصول فلا يكون المجتهد لجهة الثانية لهذه الطائفة قوله تعالى فاذا قرأ
 القرآن فاستمعوا له وانصتوا لعلكم تتقون ووجه الاستدلال ان الذي يقرأ عنده القرأ
 مطلقا مع غير الانصات والاستماع وبما فيه قرأة القرأ مع الامام سواء كان المقرئ
 فاتحة او غيرها فلا يكون المأموم مأذونا بقرأة الفاتحة لقصوات الاستماع والانصات
 والجواب ان العلماء اختلفوا في سبب نزول الآية فذهب طائفة الى ان سبب النزول
 ما روى ابو هريرة رضي الله عنه ان الناس كانوا يتكلمون في الصلوة اذا تابعهم امر فامرهم الله تعالى
 بانصت واستمعوا القرأ فان كان طيب الذوق ما روى ابو هريرة فيكون المراد بالانصات
 عن كلام المخالفين والاستماع لا ينافي القرأة في نفسه فلهذا لا يكون مجتهد فان قيل
 سبب النزول لا يخصص لكم بالمورد قلنا كذلك كان في نفسه المطلق وهذا تقييد المطلق
 لان المعنى في هذا التقيد ان يستمعوا عن كلام المخالفين ولو لم يكن كذلك لكان ينبغي ان
 تكون القرأة ممنوعة عن القرأة مع الا ان كل واحد منهم يصدق عليه ان يقرأ

أقرأه ويجب على الآخرين الانصات وترك القراءة وهذا مما لا يخفى انما المقصود في
بطلان ذلك ان القراءة بالجمع جائزة قطعاً فليس التقييد بكلام المخوفين قطعاً وان كان
سبب النزول قرأه القرآن مع الامام فالحكم بخصوص غيره الفاضل والتخصيص بهم من
الحديث كما مر حديث ابن عمر وان القوم قالوا الذين يكون خلف الامام فقالوا
في خلفك وتفسير الرازي مقدم ثم هذه الحجة وان ثبت فليست بحجة في ترك القراءة في
الصلاة السرية لان القرآن فيها ليس مجموع حتى يستمع ويستلم الحجة الثالثة
لحجة الطائفة ان الامام يوجب مناجاة المؤمنين في القراءة فقرأته قرأتهم فلو كان
وقع الاحتياج بين النائب والمندوب هذا خلف وذكر الامام الرازي في تفسيره ان جماعة
كثيرة من علماء كوفة اتوا باحقيقة الحاجة في ترك قراءة المأموم فقال الامام لهم
اجعلوا احدكم نائباً لكم في الحاجة لأحاجة فاشدوا الى علمهم قالوا بل اقر بغير ما
كلامه كلامكم والزام الحجة عليه الزامها عليكم قالوا نعم قالوا فاذا يقوم عليكم الحجة لان الامام
في المأمومين مثل هذا فيكون قرأته قراءتهم هكذا اذ كان الامام الرازي في هذه
الحجة ان ثبت كانت دالة على ان قراءة الامام بمنزلة عن قراءة المأمومين سر كانت
او جهر اكن ياتي على هذا الحجة ان الامام اذا كان قائماً مقام المأمومين فان قام
مقامهم في الاقوال والافعال كلها نعم ان ترك السجدة بعدنية الاقتداء لا يكتفى
للمصلحة لقيام الامام بدو الاكتفاء بفعله فقط باطل قطعاً وان قام مقامهم في الاقوال
فقط كان كتماً وقع هذا فينبغي ان يكون قائماً مقامهم في كل الاقوال في الاحتياج اليها
الركوع والسجود والتشهد لوجودها في الاقوال وتخصيص الحكم بالقراءة فحق الحكم والاعتدال
قيام الامام مقام المأمومين في القراءة اسلم يرد في كتاب السنة بل هو قيام
غيره

غيره والحق ان يترك هذا المقصد العظيم الذي هو مدار عبادات لا يسوغ الاعتماد على من هذه الالة
مع وروى عن علي بن ابي طالب عليه السلام ان قال في صلاة المأموم والمأموم وغيره
من القوم وقد قالوا في حديث لا صلوة لمن لم يقرأ بآية القرآن من آيات الاحاديث الواردة
في عبادات الصلوة فليست الاقوال المتبعة من ان يقرأ الله تعالى يوم القيامة عند ايقاف الصلوة
في موقف الصلوة لسانه الله بذلك ان رسول الله صلى الله عليه وسلم قال صلوا على الله في الآيات القرآن ثم انك
تركتها ولم تقرأها في صلواتك فاليوم لا تقبل صلواتك ولا تحبها في عباداتك فكيف يجب العبد
امراً خطيراً وخطيباً غير واجب ان في الذنب الخفي تنحب فقرأها المأموم في قول محمد بن الحسن
الشياني وعند الآخرين ان في آياتها المأموم مكره او ترك الاولى وكيف يجوز للعاق للؤمن ان
يترك القراءة التي فيها بسط الصلوة مع التخصيص في الرواية من رسول الله صلى الله عليه وسلم في وجوب
الآيات بها وتجوز للترك وان اتي بها واقام عليها كان ما ذكره الاولى او فاعلاً للمكره على قول
بعض المتقدمين هل يجزئ المؤمن العاق مثل هذا الظاهر ان المأموم لا يترك هذا ولا يجعل
صلواته لا صلوة ولا شك ان ترك آياتها في هذا المقام اولى وقتل الشهادة الاقضية ومن
اهل الذنب الى حنيفة يقررون انها تحذف الامام ويجوز ان يقرأها ويحذفها من صلاتها
وتلاوته الخفيفين ان يقرأها والاعمال تحذف الامام ولا يعمل بها القدر وان يعتد بالانقياء
والاولا ومن اهل مذهبه فاق ان المأموم القراءة هو الحق الجلي وان الصلوة بدون قرأته الفاضلة
غير صحيحة والله تعالى اعلم وهو الحكم الحائز **الوقوع الثاني** لقراءة فاتحة الكتاب عند اللين في
بها وبله ما روى البخاري في التعليقات من صحابة اللين يقرأ في فاتحة الكتاب روى من ابن
عباس عن النبي صلى الله عليه وسلم في المسند ان ابن مسعود رضي الله عنه ان انا من اصحاب رسول الله
صلى الله عليه وآله جاءني الوحى من اجبا العرب فلم يقرهم هل هو قوله اللين ختمه سيدنا في ايامهم

قراءة الفاتحة عند السفر والجمعة في الحديث لكن في ضمنها التوسل عظم السور القرآن عند الحاجة
والتي هي في الالبسة وهذا حسن **الرباع** قراءة الفاتحة على القابر وامر بقراءتها عليها
وعند حصر القابر وقت الزيارة لكن اجماع العلماء على ان الدعاء للميت ينفع له ويصل
الغراب اليه والجنة ان الله تعالى يقول والذين جاءوا من بعدهم يقولون ربنا اغفر لنا
ولاخواننا الذين سبقونا بالايمان وغيرهم من الآيات وورد في الاحاديث المشهورة
وتحقيقه صلى الله عليه واله الاغفر لحيتنا وميتنا وكقولهم اغفر لاهل بقيع الفرد
واختلف العلماء في وصول ثواب قراءة القرآن والمسلمين من مذهب الشافعي رضي الله
وكثير من العلماء الوصول وذهب احدى جنس جليل وجامع من العلماء وهذا اخص من اجماع
الشافعي الى عدم الوصول والحنابلة والقاري لوقال بعد القرآن اللهم بلغ ثوابنا
المدايح فلان يصل والا فلا وما كانت الفاتحة من عظم سور القرآن فلو قرئت ووهبت
ثواب القراءة لميت يصل اليه واما ان النبي صلى الله عليه واله في القبر لم يثبت كابتننا
والله اعلم **الاسر** قراءة الفاتحة وطلبها عند حصر ارباب الصلاح وملاقات العلماء
والاولياء وزيارتهم ولم يرد في الحديث الصحيح ان النبي صلى الله عليه واله جاءه احد القوم
ان يقرأ الفاتحة وقرء رسول الله صلى الله عليه واله في الفاتحة ولا يصح ان يصح احدهم
العبادة والنابعين في هذا الباب شئ كما اعتاد الناس اليوم انهم اذا حضروا عند جليل
من اطاب الصلاح من العلماء يلتصقون منه ان يقرأ لهم فاتحة الكتاب ولم يصح في هذا الباب
شئ اصلا وكما كانت الفاتحة من عظم السور جرى العادة بطلب اليقين واليقين باستمرها
من ارباب الصلاح ومن ادناهم ان يثبت ان قراءة الفاتحة من رسول الله صلى الله
عليه واله وروى في الموضع يعلم ان قراءتها في كل الموضع سنة وفي بعضها
بدعة

بعضه ومن ادوات يعلم ما وقعها في السنة يكون له هذا التحقيق عونا فيما اراد والغرض
تميز السنة النبوية عن محدثات الصحابة والذين هم الموفق والمعين وهو علم
بالنبي والذين يلهي رب العالمين **الفاتحة الثامنة في بيان كيفية تفرغ السور**
القراءة على الفاتحة والياتها على الوجه الحق الاجمالي اعلم ايها الله تعالى
ان الفاتحة من القرآن كما ورد في الحديث يعني اصله وجميع مقاصده ونحن بينا في
كتاب التفسير وجه تفرغ كل سورة على الفاتحة في صدر كل منها ومقصودنا منها
بيان تفرغ اصول مقاصد القرآن ليسل تفرغها على الفاتحة فنقول قال الله تعالى
ان هذا القرآن يهدي للتي هي اقوم ويبشر المؤمنين الذين يعملون الصالحات ان
لهم اجر كبير وان الذين لا يؤمنون بالاخرة اعدنا لهم عذابا اليما اعلم ان الله تعالى
جمع في هذه الآية اصول مقاصد القرآن وما يستعمل عليه جميع السور من المقاصد وهي
ثلاثة اشياء الاولى الهداية للامة الاقوم والطريق الاصح والاشارة للمؤمنين
العالمين بالصالحات بالجنة والثالث الذم والافسوس بالجزاء من العذاب الاليم وهذه
الثلاثة اعمات اصول القرآن وليس آية من القرآن بل كل آية منه خالصة عن شئ من هذه
الثلاثة وبيان ان الهداية للطريق الاقوم لا يحصل الا ببيان ما يتوقف عليه الهداية
من العلم والعمل فيكون القرآن الالحال ههنا العلم الهداية وعملها اما العلم الذي يتوقف
عليه الهداية فاما متعلق بذات الله تعالى واسماؤه وصفاته الذاتية والفعالية اولا
فالاول هو الهيئات القرآن والثاني وهو ما يتعلق بالذات والصفات والافعال
بوجود ان متعلق بالنبوة وما يتبعها من الامة والسلطنة فهو ثبوت القرآن وان
متعلق بالعباد وحج الآعمال فهو علم المعاد فيكون اصول علم القرآن ثلثة الاهليات

قراءة الفاتحة عند السفر والجمعة في الحديث لكن في ضمنها التوسل عظم السور القرآن عند الحاجة
والتي هي في الالبسة وهذا حسن **الرباع** قراءة الفاتحة على القابر وامر بقراءتها عليها
وعند حصر القابر وقت الزيارة لكن اجماع العلماء على ان الدعاء للميت ينفع له ويصل
الغراب اليه والجنة ان الله تعالى يقول والذين جاءوا من بعدهم يقولون ربنا اغفر لنا
ولاخواننا الذين سبقونا بالايمان وغيرهم من الآيات وورد في الاحاديث المشهورة
وتحقيقه صلى الله عليه واله الاغفر لحيتنا وميتنا وكقولهم اغفر لاهل بقيع الفرد
واختلف العلماء في وصول ثواب قراءة القرآن والمسلمين من مذهب الشافعي رضي الله
وكثير من العلماء الوصول وذهب احدى جنس جليل وجامع من العلماء وهذا اخص من اجماع
الشافعي الى عدم الوصول والحنابلة والقاري لوقال بعد القرآن اللهم بلغ ثوابنا
المدايح فلان يصل والا فلا وما كانت الفاتحة من عظم سور القرآن فلو قرئت ووهبت
ثواب القراءة لميت يصل اليه واما ان النبي صلى الله عليه واله في القبر لم يثبت كابتننا
والله اعلم **الاسر** قراءة الفاتحة وطلبها عند حصر ارباب الصلاح وملاقات العلماء
والاولياء وزيارتهم ولم يرد في الحديث الصحيح ان النبي صلى الله عليه واله جاءه احد القوم
ان يقرأ الفاتحة وقرء رسول الله صلى الله عليه واله في الفاتحة ولا يصح ان يصح احدهم
العبادة والنابعين في هذا الباب شئ كما اعتاد الناس اليوم انهم اذا حضروا عند جليل
من اطاب الصلاح من العلماء يلتصقون منه ان يقرأ لهم فاتحة الكتاب ولم يصح في هذا الباب
شئ اصلا وكما كانت الفاتحة من عظم السور جرى العادة بطلب اليقين واليقين باستمرها
من ارباب الصلاح ومن ادناهم ان يثبت ان قراءة الفاتحة من رسول الله صلى الله
عليه واله وروى في الموضع يعلم ان قراءتها في كل الموضع سنة وفي بعضها
بدعة

والنبوت والمعاد وما بيان العمل الذي يحصل منه الصداقة للطريقه الاقوم فاما ان
 يتعلق بالعبادات كالصلاة والزكاة والصوم والحج وسائر الاعمال البرية التي يكون التكلف
 مستحبها فمذع عبادات القرآن ولما ان يتعلق بالاعمال العادية والتعب بها لا يتخلو
 اما ان يتعلق بالنفس كالفصاحات وما يتعلق بها او بالمال كالمعاملات او بالضعف كالمشكلات
 هذه المحيطة احكام القرآن وجميع هذه العبادات والاعمال التي فيها القرآن هو الهداية للطريق
 الاقوم وهي اول المقاصد الثلاثة الحكيمية القرآنية والثاني من المقاصد الثلاثة تبشير
 المؤمنين بالجنة والثالث انذار الكافرين والعاصين من النار وبيان هذه البشارة والندبة
 بالانواع المختلفة والاعمال متنوعة وطبقات متفاوتة وتوطينها في نفس قصص الطبيعة
 والعاصين اتم وكل يتكون القصص احدى مقاصد القرآن ولما علم هذه الهداية علم ان جميع
 المقاصد التي في القرآن لا يخرج عن سبعة مقاصد بعدد آيات الفاتحة وذلك الامور السبعة
 الاولى منها الايات والثاني النبوت والثالث المعاد والرابع الاحكام الخامس
 التبشير والسادس الانذار والسابع القصص والقسم الاخر وان كان من قسمي التبشير
 والانذار ولكن عظمته في نظم القرآن جعل تسامحاً في ذكرها في مقاصد
 القرآن ما قيل ان مقاصد القرآن الشنا على الله تعالى والتعب بالامر والنهي والوعيد
 والوعيد فهو ما غير خارج عما ذكرنا من المقاصد بل الامر المذكور بعض المقاصد التي
 ذكرنا لان الشنا من الاهيات فانه بيان محيية الله تعالى والتعب بالامر والنهي من
 الاحكام والوعيد من التبشير والانذار والمتبع لمقاصد القرآن وهما منه
 ان بالغ في التبشير وتفرغ بمجده فيه لا يجد البتة شيئاً يكون خارجاً عن هذه الاوجه
 المذكورة اذ عرفت هذا فاعلم ان في تحفة الكتاب التي هي ام القرآن شملت على بيان هذه
 المقاصد

المقاصد السبعة ونحوه من هذه ان شاء الله تعالى فنقول **الاية الاولى** من الفاتحة
 باسم الله الرحمن الرحيم وهي مشتملة على بيان اسم الله تعالى الذي على ذاته تعالى وبها
 الاسم وقد سبق في تفسيره ان الفاتحة ان الاسم ما يكون معيناً للذات على حقيقة الشيء
 وقد انك الشيء هو السقي واختلف في ان الاسم هل هو عين السقي وغيره وليس الذي
 في ان لفظ الفرس هل هو عين ذلك الحيوان المخصوص او غيره بل الذي في ان ذلك
 الاسم هل هو ذات السقي من حيث هو في او الذات باعتبار امر صادق عليها
 عارض لها غير الاسم عنده وفي هذه المسئلة ثلثة اقوال للشيخ الاشعري في النهاية
 قد يكون عين السقي نحو لفظ الله فانه علم الذات بلا اعتبار معنى فيه وقد يكون
 غير الذات كالحاني والوارق من الاسم التي تدل على نسبة الذات لغيرها ولا شك
 ان الاسم هو ما غير السقي وقد يكون الاسم لا عين السقي كما خبر من جملة ما يال
 على صفة حقيقة ذاتية مثل العلم والقدرة والحياة فاحتمل الاسم قد يكون الذات
 بان يكون السقي ذات الشيء من حيث هو في وهذا فرع تعقل الذات في جوده جواز
 ان يكون له في اسم بان حقيقة الخصوصية ومن ذهب الى انشاء التعقل لم يجوز
 يكون له اسم ما حوز من الذات الا بوضع الاسم لمعنى فرع لتعقله وقد بان ان الاسم
 من الجزاء وهذا في حقيقة ثمة منع لا بغيره عن الجزاء وقد بان حقيقة وهذا
 فرع ان يكون له صفة حقيقة في ذهاب الى وجوده جوده جواز ان لم يذهب
 لم يجوز وقد يوضع من الصفة الاضافية كما لا يجد معنى العا وكذا قدوس وقد
 يوضع من الفعل ولا شك ان اعتبار في حقيقة كالحاني والوارق وقد بان ان
 المركب من الحقيقة والفعلية وهذا يكون شياً والزيادة كالكريم الذي معنا

ما يصلح ويرجع الى الفعل والقدرة من المسائل المتعلقة بالاسم اذا علمت
هذا فيقول قد ذكرنا التسمية بالاسم اولاً ولا بد ان يكون المقدم على القول بصفات
ذكر اسم الله تعالى بالاسم والذات من حيث هي فذكر اسم الرحمن والرحيم فانه
ان كانت مجازاً عن ارادة الخلق فيكون الاسم مأخوذاً عن الصفة الحقيقية الذاتية
لان الادارة من الصفات الحقيقية وان كانت مجازاً عن ترك العقوبة وهي صفة
سلبية اضافية فيكون الاسم مأخوذاً عن الصفة الاضافية السلبية وان كانت
الرحمة مجازاً عن اعطاء الخير لا يتصور فيكون الاسم مأخوذاً عن الصفة الفعلية
التي هي الاعطاء فعلى هذا يكون اية التسمية شاملة على الاسم المسبب بالاقسام الثلاثة
للاسم بحسب الماخوذ فيكون في القراءة من الاسماء الالهية سواء ذكر بالتمام
كسائر الاسماء او ذكر بالبعض كالمقطعات الواقعة في اول السور فان الملقب
الايح انما اسماء الالهية التي في بعضها كما ستر في بعضها متفرقة على اية
التسمية من الفاتحة والله اعلم **الآية الثانية** من الفاتحة الحمد لله رب
العالمين وهي شاملة على بيان جميع الصفات الهامية لله تعالى الذاتية
والفعلية والاضافية وبيان ذلك ان حقيقة الحمد هي اتمام صفات الخصال
للمحمود واذا كان الحمد مخصوصاً بالله تعالى واختصاصه للجنس يستلزم اختصاص جميع
افراده فيكون جميع صفات الخصال التي يكون الحمد بانها حاصل الله تعالى وهو كمال
هذا المعنى توصيف الذات في مقام الحمد ربوبية العالمين فانه ربوبية العالمين على وجه
الكثرة والاتقان تستلزم انصاف الرب لجميع قسام الصفات لان الرب للكم
لا يقدر ان يكون قادراً جباراً مريداً سمياً بصيراً متكبلاً وهذه جملة الصفات
الحقيقية

الحقيقية الذاتية ونقصان الربوبية العظما والوجود والقيومية والخلق والرزق وسائر
الصفات الفعلية وكذلك الرب للكم الذي يربى العالمين على حسب المصالح المبلغى ان
يكون منها عن الصفات التي لا يجوز اضافتها اليه وايضاً ان يكون متصفاً بالصفات
التي يكون اضافتها اليه مناسبة لعظمة قدره وقبلة شدة وعرفه وجلاله فكل ما يكون
في القرآن من ذكر الصفات الالهية من الذاتية والفعلية والاضافية والسلبية فمما
على الفاتحة من قوله الحمد لله رب العالمين **الآية الثالثة** من الفاتحة التي هي
الرحيم وهي شاملة على تفصيل الصفات على وجه ذكر في التسمية لان الرحيم
مبين للاشفاق في الصفتين ان كانت مجازاً عن ارادة الخلق فيكون صفة ذاتية
وان كانت مجازاً عن ترك العقوبة فيكون صفة اضافية سلبية وان كانت مجازاً
عن اعطاء الخير لا يتصور فيكون صفة فعلية وذكرها بين الصفتين لبيان تفصيل
الصفات التي تضمنها رب العالمين وكل ما ذكر من تفصيل الصفات في القرآن فمما
على الفاتحة من قوله الرحمن الرحيم وقد خرج من هذا البيان جواب عن اشكال يورده
الماضون من كون التسمية جزءاً من الفاتحة وهو انهم قالوا لو كان التسمية جزءاً من الفاتحة
لكان تكرار الصفتين في اول الآيات وثباتها غير مناسب والاولى الحمد على ما لم يكن فيه
التكرار وهذا شاهد على ان التسمية ليست بجزء من الفاتحة فاجاب ان التكرار منفع
لان ذكر الاسماء في التسمية لبيان تنوع الاسماء الالهية وذكرها في افسح السور لبيان
تنوع الصفات الالهية واذا كان موقع الصفتين في الموضعين على ارادة العباد للتحسين فيكون
الاعتراف بسلطانها والله اعلم **الآية الرابعة** من الفاتحة اياك نعبد واليه نستعاض
النيوة وبيان ان السالوة والمعاذ بيان ذلك ان في هذه الآية اثبات مجازة العباد في العبادة

وحسب التقطيع ومعنى التقطيع ان يجعل الشيء قصيرا وتعرف ستمى الزيادة القصص مقطعا
 وهذه الاسماء لما كانت في الاصل اسماء للشيء اتفق بذكر بعضها سميت مقطعا
 كما في ضرب وقطعت والكلام في تحقيق هذه المقطعات من خمسة اوجه **الوجه**
الاول ان هذه المقطعات هي على اسماء الحروف اعلم ان الاسماء التي يقع التقطيع
 بها مثل الف وباء وآء الى آخرها اسماء لها الحروف المبسوطة التي فيها ركبت
 الكسرة متداخلة واسم ليس في موضع من ضرب اذا عدت حروفه وكذلك را وباء اسمان
 ملحوظان ويعرفانما قلنا اسماء غير حروف كما وقع في عبارات المتقدمين لان تعريف
 الاسم صادق عليها فان الهم كلمة تدل على معنى في نفسها غير يقين باحد لان منة الكلمة
 وهذا التعريف صادق على هذه الاسماء لانهما قلنا فان دلالةهما على اوسط حرف
 قال مثل دلالة الف على الف على الخصوص بل تفاوتوا في ذلك لا تدبر على معاملة
 الاسماء ودخل جميع ما يحتمل الائم عليها ولم يوجد في الحروف كالامانة والتخفيف والتعريف
 والتذكير والتثنية والجمع والتقصير والوقف والاسناد والاضافة وفيها هي الحروف
 التي لا تدخل الحروف فيكون اسماء واسماء روى ابن مسعود عن النبي صلى الله عليه وسلم انه
 صلى الله عليه وسلم قال من قرء حرفا من كتاب الله فله به حسنة والحسنة بعشر امثالها
 لا اقول ان حرف بل الالف حرف ولا هم حرف وهم حرف فالمراد بحرف المباني للحرف
 المصطلح والحديث فانه التمر في الثاني وقال الله تعالى وحيد حس حرياسنا
 وتحقيق هذا الكلام ان المراد في اللغة قد يطلق ويؤيد باللفظ كما في قوله صلى الله عليه وسلم
 انزل القرآن على سبعة احرف اى سبع لغات وقد يطلق ويراد بل الجانب والطرف
 والتبيان منه عند ذكر مع التركيب من الحروف حروف المباني وما جرى الخ في اللغة بحرف

انما لا يجوز ان يكون الحرف في
 الحروف في هذه المقطعات اسماء تدور في الحروف
 الحروف في هذه المقطعات اسماء تدور في الحروف

انما لا يجوز ان يكون الحرف في
 الحروف في هذه المقطعات اسماء تدور في الحروف
 الحروف في هذه المقطعات اسماء تدور في الحروف

الكلمة اشارة لاف ما اشتهر فلم يطلع عليه الظاهر ما ذكرنا ان المراد منه في الحديث حرف
 المباني لاجتماع العلامات على كل حرف من حروف المباني اذ اقر من كتاب الله فله حسنة
 مضاعفة لاجتماعها اذ قلنا ان المراد بالحرف الكلمة لزم ان يكون ثواب الكلمة للركبة
 من اعداد حروف المباني مقصودا على العشرة وهذا خلاف ما وقع عليه لاجتماع ان كل
 حرف من الكلمة له حسنة مضاعفة الى عشر امثالها مع عدم تأييد اللفظ وانما كان التبيان
 من ذكر الحرف ما يكون في اللفظ المعنى يمكن ان يتوهم ان حصول الثواب المضاعف الى العشر
 لخصم الحرف للمركبات فاما ان يكون منها على سبيل التخييل غير مفيد للاجر الى غير عقبة
 صلى الله عليه وسلم لا اقول ان الحرف اى حرف واحد له اضافة الالف اشارة على اللفظ
 على سبيل التخييل كما يقيد الحرف الواحد بحرف واحد كما في قوله صلى الله عليه وسلم ان الثواب انما
 يتعلق بالقرأة واستعمال اللسان وسائر ما يقع للحروف في هذا ولا يدخل المعنى في الثواب فاما ان يكون
 من الحرف وانما كان على سبيل التخييل مفيد للثواب لهذا قال صلى الله عليه وسلم الف حرف ولا حرف
 وبهم حرف اى كل واحد من المذكورات على سبيل التخييل وان لم يقصد به المعنى فهو حرف مفيد
 للاجر او يعود وهذا معنى الحديث ان الله قال في القرآن في الشاف وقد بعثت في هذه
 التسمية لطيفة وهي ان المسببات لما كانت الفاظا كما سميها وهي حروف وحلجان والاسامي
 عدد حروفها وتعلق الى اشارة لاجتماعهم طريق الى ان يدور في التسمية على المستحق فيقولوا جعلوا
 المستحقين في كل اسم منها كما ترى الالف فانه لهم ستماء واخرى مكان مائة الالف
 لا يكون الاسامي والابتداء بالاسم عند كل مستحق كما هو في الشاف في معنى
 هذه الالف ان يكون المستحق بعينه او بعضه في اسم الالف كما في سماء والحروف وكان في البسملة ونحوها
 والاف في كل اسم من هذه دلالة على المستحق قال فضل الله غيره الله وفيه نظر اما الالف في كل اسم

بعضه كمن جزوا من الاسم ليس من معنى الدلالة قسني واما اطلاق الدلالة على ذكر المستحق فحرف
 الاسم لا يضاف الى معنى اللغة واما انما يضاف الى كون المستحق بعينه او بعضه جزوا من الاسم للروم
 تاخر التقدم بالذات الدالة مقدم بالذات على المدلول بل الحق انما هو ان المستحق لا عينه ولا بعضه
 واما انما فلان قوله في كل اسم موضوعه دلالة على المستحق لا يجب ان يكون الدلالة عليه عربية
 في السجدة والكلام في تلك الدلالة فكون كل اسم موضوعه ذاد الدلالة على المستحق بعد حصول العلم
 بالوضع لا يستلزم عدم كون بعض الاسماء دون بعض ذاد الدلالة على المستحق في التسمية والحاصل
 ان وجود الدلالة في كل اسم موضوعه على المستحق لا يجب ان يكون الدلالة على المستحق في العربية
 في بعض الاسماء كاسماء الخراف والافان ههنا معنى هذه الدلالة الاشارة الى المستحق في الاسم بذكر
 ما علم فيه بعينه وبعضه والله اعلم قال القاضي البصاوي رحمه الله تعالى في تفسيره لما كانت
 مسمايات هذه الاسماء خروفا وحدا وهي مركبة من حروفها تكون نابتها بالمستحق اوله
 ما يقع في الجمع قال ففضل الله فله ان ادسيا وجهد فله اسماء انتهى بما عاين المسجيات
 كل اسم بمماثل مسماه فذكر ان البعث عليه لانه يكون للمستحق في كل اسم اول ما يلد في القوة السابعة
 فيقرع اى اول ما يسمع من الاسم وتقول فانه ان كان سبعة حصول المدلول من الدلالة هذا
 غير حاصل من التصدير بل من العلم بالوضع وبعد العلم به يحصل العلم بالمدلول سواء صدر المستحق به
 اوله بصدقه بلا نقاد بل العا ههنا فالدلالة التصدير حصول رعاية ما حقه التقديم من
 حروف الدال لمماثلة المدلول **الوجه الثاني** هو الكلام في المعقبات في ان هذه الاعاء
 هل هي عربية او بنية فلهذا ما حركت في الالفها معربة كاسم الاسماء قبل التركيب كونهما
 سكنون الوقف لا سكنون البناء ودليله على ان سكنها سكن الوقف لا سكن البناء انه لو
 سكن البناء لعل بها ما عمل كيف واين وهو كالم يعل صا وقاف ونون مجزعا فيها
 بين

فيها من الساكنين فانه الكف فوحكمها ما لم يلبها العوازل ان تكون ساكنة لا تجاز موقفا كاسماء
 الاعاء ان يقال ان الاسم يسم كما تقول داخل شاة مثله فاذا اوتبعها العوازل اذ رها الاعاء لم يتحول احد
 الفاء وكنت الفاء ونظرت الى الفاء ففضل الله بحرفه نحن حققنا هذا البحث في كتاب تبيين الفها وكما
 على نفس البضاوي فخلاصة ذلك التحقيق ان العرب قد يقال على معقول اعربت الكلمة وهو الذي
 متروا ذكره الاعراب وقد يقال على ما يقابل المبنى اصطلاحا واختلف في العرب بالمعنى الثاني
 فمن حصر ببناء الاسماء في مسماية عالم يمكن له الاعراب وهي بنى الاصل جعل الاسماء في اية
 عنها معربة وجعل سكنون انما في التركيب وفقا لبناء وهذا مذهب صاحب الكشاف
 والتحقيق من المعنيين واستدلوا على ذلك بما ذكرنا ان العرب قد يسميه في الاسماء قبل التركيب
وقال الجوهري القفا على الساكن كما في الوقف ولو كان سكنها بناء لما جعل بينهما كما في ساكن الاسماء
 البنية وتقول من ابن مالك انه قال ساء من جعل الاسم قبل التركيب معربا حكما لا يبعد عن الصواب
 ان لو كان بنية لم يكن اصلا في التقدير لا في ترتيبه بنية كذلك فهو كذا كقولنا كون الاسم معربا
 اصطلاحا مجرد استقاء النافع من قول الاعراب ولم يغير واوجوده مقتضية وعرفوا العرب بما يختلف
 اخره باختلاف العوازل الى اوله واولاد واحدا على اختلاف على فانه اللغة سواء التصدير والحصول
 او كان ما شاذ ذلك اما قريبا كما وقع في التعديل ومن لم يحصر سببا لبا في المناسبة المذكورة
 واشترط في للعرب وجود مقتضى الاعراب فالممكن القول لم يكن العرب حتى هذه الاسماء بنية
 قلنا مذهب ابن جابر قال فضل الله فله ان ادسيا وجهد فله اسماء انتهى بما عاين المسجيات
 ولا بنية والدليل عليه ان لو كانت معربة لاختلاف اخرها باختلاف العوازل لكن لم يختلف فلم
 تكن معربة والقريب من المختلف قبل تحقق الاختلاف لا يسمي في اللغة فلهذا واستصواب
 ابن مالك مبني على نفي البناء عند من لم يسلطوا ابناات عدم بناء له فلا يكون معربة ولا بنية

على سبيل الجان لا على سبيل الحقيقة وتجب ان يجيب عن الاعتراف على الوجه الاول في التسمية
 بثلاثة اسماء والزيادة مسكوتة وتخرج عن كلام العرب اذا جعلته اسما واخذوا الحرف
 ولما لم يكن مركبا ومنشورا كثر الاسماء الاعداد فلا استخار فيه لان ذلك هو التسمية
 بشئ حقيقة ان يكون حكاية عن كاشي باطشتر او كبره منطلق اذا سمعته احدا وان سمع
 احدا بيت من الشعر وسوى يسمو به بين التسمية بحرفة ويبيت من الشعر وبين التسمية
 بطائفة اخرى من الحروف المجردة واما التسمية على السورة بطائفة ليس من جعل المعنى والاسم شيئا
 واحدا كما زعم المعتز لان تسمية مؤلف بمفرد والمؤلف غير المفرد لا ترى انهم جعلوا الاسم
 للحرف مؤلفا عنه وعن اثنين معا كقولهم صاد فلا يكون الاسم والمعنى واحدا لانه
 الاسم مؤلف وللشئ مفرد قاله في فضل الله هذا كلام صاحب الكشاف والمستفاد من فياق
 ان الوجه الثاني في اختياره وتجرى ان شاء الله تعالى في الوجه الذي اختارناه بالدليل الشرعي نذكر
 ما في بعض الدلائل من القوة والضعف وبنيته نعمون الله تعالى القول الثالث انه لا بد
 هذه الاسماء في صدر السور ليكون اول شئ في السورة بقرع السمع مستقلا بوجه من الوجوه
 وتقدمه لدلائل الانجاز وبما ان هذا انطق بغير حروف العرب الكل فيه متساويا
 كان قاريا او اميا بخلاف النطق باسم الحروف فانه مخصوص بكونه حقا في القراءة
 ولما طمع اهل الكتاب ويعلم هذه الاسامي منه واما الاخرى فقد استغري منه الحكماء سبعة
 كما استبعد منه لفظ والتلاوة كما قال الله تعالى وما كنت تتلو من قبل من كتاب ولا تحطية بحدك
 اذا التوتاب الميطلون فيكم النطق بذكر الاسامي مع انحاء الله صلى الله عليه كان غير متبين
 بشئ من اهل الكتاب يحكم القصاص للمذنب في القرآن فان قرئت ومن كان يدين بغيره
 لم يحيطوا بان ذلك كان خاصا للنبي صلى الله عليه من جهة اخرى وكان ذلك شأنا هكلا
 محتمة

محتمة وهذه بمنزلة تذكير بالغا رسيته بلا سماع القلم من احد واعلم ان ما اورده الله تعالى
 في فروع هذه السورة اذا ما ملئت وجوده نصف اساس الحروف المجتمعة ثمان وعشرون حرفا
 من جعل الحرف والالف حرفا واحدا وهذا هو الالف عند علماء العرب قديما ولما انما يكون بان اساس الحروف
 المجتمعة ثمان وعشرون حرفا يجعلون الحرفة والالف حرفين وذلك في النصف الاربعة عشر حرفا والالف
 واللام والميم والصاد والراء والكاف والهاء والياء والعين والها والسين والحاء والظاف
 والنون وجميع الاسماء في فروع ثمان وعشرون سورة بعد حروف المجتمعة على مذهب من
 جعل الحرفة حرفا غير الالف ثم انما نظرت الى هذه الاربعة عشر وجدة مستقلة على الالف
 اجناس الحروف وهذا هو قول علي بن عرفة اجناس الحروف علم ان الحروف المجتمعة باعتبار بعض
 الاوصاف انقسامات الاوليات فما سقمت الى حروف هجوتة وهي ضعيف الاعتماد على
 قبحه ويقال لها الهجوتة لانه الصوت في عند الالف والهمزة في النصف الصوت للهمزة وهذه
 الحروف تحجب عن النفس مع حركاتها وذلك بواسطة ضعف اعتمادها على الحرف وليس قوة منع
 النفس فيجوز معه النفس ويجوز النفس مع الحروف من ضعفه وتلك الحروف قد جمعت في هذه
 الكلمة سكتة وتلك ضعفه والضعف الذي جاء في الفروع هو الصاد والكاف والياء والسين
 والحاء وفي مقابل المقابلة الهجوتة وذلك حروف لا تحجب عن النفس مع حركاتها والسبب انه
 لما كان قويا في نفسه وقوى الاعتماد عليه في موضع حروفه فلا يخرج مع الصوت القوي
 الشديد وينتج النفس من حروفه بفتح الصوت وذلك ثمانية عشر حرفا وقد اجتمع لفظ كل
 قوتين في اعراسه طبع وقول ما وضعها في الفروع وذلك الالف واللام والميم والراء والياء
 والهاء والظاف والياء والنون والانقسام الثاني الى الحروف منقضية بالثانية حروف جسيمة
 جرى الصوت عند كافتها في الحرف ولا يخرج وذلك ثمانية حروف وقد جمع في لفظ اجمالك نظمت

والهجوتة حروف

سائر الحروف والثانية

والنصف الذي جاء في الفوائج الالف والهاء والظاء والقاف ومقابل الشدة في الفحة وهي اخوة
من الزيادة وهو الهمزة والواو والياء والسين والظاء والسين والسين والسين والسين والسين والسين
ونصف الذي جعل في الفوائج اللام والميم والراء والصاد والظاء والسين والسين والسين والسين
والنود الانقسام الثالث من الحروف تنقسم الى السبعة والخمسة والسبعة هي حروف يرفع
بها اللسان الى جانب الشدة وذلك ستة حروف الصاد والظاء والظاء والظاء والظاء والظاء
ونصف الذي جاء في الفوائج المعاد والظاء والقاف ومقابل الخففة ويقال له السبعة وتعرف
تعرّف من مقابل الذي هو السبعة وذلك ثمانية حروف ونصف الذي جاء في الفوائج
الالف واللام والميم والراء والهاء والياء والسين والسين والسين والسين والسين والسين
الحروف تنقسم الى حروف مطبقة ونسبة في الحروف في التي يطبق مع اللسان في الحروف في التي يطبق مع
الصوت في اللسان وبما يجازيه من الحروف في التي يطبق مع اللسان في الحروف في التي يطبق مع
والظاء ونصف الذي ذكر في الفوائج الصاد والظاء ومقابل السبعة وهو ما لا يحسب الصوت
عند النطق به لسان والحذف بل يابى لسان والحذف منفتح وذلك الحروف عشرة حروف
ونصف الذي في الفوائج ثمانية عشر الالف واللام والميم والراء والهاء والسين والسين والسين
والقاف والياء والنود ومن حروف الخففة وهي الحروف التي تنقسم في الحروف في التي تنقسم في الحروف
وفي جملة لفظة قد حجج ونصف العجم وهو القاف والظاء ذكر في الفوائج والذي يقرأ بتركيب
العرب وكلها علم ان الحروف التي لم يذكرها الله تعالى في الفوائج من اللجج التي تحدث بها عند
وقوع من الحروف التي ذكرت ومعظم الشئ والكثرة ما ذكره الله تعالى في الفوائج والذي يقرأ بتركيب
التي بل واخصا رتبة مكانها عند الله تعالى على العرب الفاظ تركب كلامهم منها لا تارة الى ما ذكرنا
من اعجازهم عند المعاصرة ولا نراهم المحجة بآتهم ومن جملة ما يدل على انه تعالى ذكر الحروف من جملة الحروف
التي

التي يكونه اكثر وقوعا في الكلام وفي تركيب الكلام ان الالف واللام لما كثرت وقوعها في الكلام والتركيب فاعلم
اكثر من الفوائج على سبيل المثال وذلك ان في ثلثة عشر سورة المتقرة او العزراء والاروم والقلم والشمس
والقلم والشمس والشمس والشمس والشمس والشمس والشمس والشمس والشمس والشمس والشمس والشمس والشمس
بهذا السبيل والاعجاز انهم والاسماء بالامر القريب فليعلم بعد هذا فاعلم واحد من الحروف في التي تنقسم في الحروف
التي تنقسم على ثمانية عشر من معارضتها الماهية من هذه الحروف وتجدد في الواقع في الحروف في التي تنقسم في الحروف
لان من الحروف على الوجه الذي لا يحسب فان في الحروف في التي تنقسم في الحروف في التي تنقسم في الحروف في التي تنقسم في الحروف
جاء من حروف واحد لصاد والقاف والنود وبعضها جاء على حروف في التي تنقسم في الحروف في التي تنقسم في الحروف في التي تنقسم في الحروف
في حروف في التي تنقسم في الحروف في التي تنقسم في الحروف في التي تنقسم في الحروف في التي تنقسم في الحروف في التي تنقسم في الحروف
وتم عتق في الحروف في التي تنقسم في الحروف في التي تنقسم في الحروف في التي تنقسم في الحروف في التي تنقسم في الحروف في التي تنقسم في الحروف
للتسوية كما ان ابيته كما انهم تسمى الحروف في التي تنقسم في الحروف في التي تنقسم في الحروف في التي تنقسم في الحروف في التي تنقسم في الحروف
الفوائج على هذا التسوية في الحروف في التي تنقسم في الحروف في التي تنقسم في الحروف في التي تنقسم في الحروف في التي تنقسم في الحروف في التي تنقسم في الحروف
لذلك في الفوائج ما جاء في ما ذكره من الحروف في التي تنقسم في الحروف في التي تنقسم في الحروف في التي تنقسم في الحروف في التي تنقسم في الحروف في التي تنقسم في الحروف
كما اني رجل من بني اسرائيل واخر غرضي اطلب في هذا الاختصاص من غير معقول لان الغرض من التمييز هو
حاصل على اني قد بينت ذلك في حروف في التي تنقسم في الحروف في التي تنقسم في الحروف في التي تنقسم في الحروف في التي تنقسم في الحروف في التي تنقسم في الحروف
هذه الحروف في التي تنقسم في الحروف في التي تنقسم في الحروف في التي تنقسم في الحروف في التي تنقسم في الحروف في التي تنقسم في الحروف في التي تنقسم في الحروف
الهدوم والاعجاز على العالين مع قلة الحروف في تلك التعريفات مع شرح ما يستلزمه من ما انما في الله
عبد في من الاله في التي تنقسم في الحروف في التي تنقسم في الحروف في التي تنقسم في الحروف في التي تنقسم في الحروف في التي تنقسم في الحروف في التي تنقسم في الحروف
لطلب ان شاء الله تعالى والحمد لله والثناء لله والثناء لله والثناء لله والثناء لله والثناء لله والثناء لله والثناء لله والثناء لله والثناء لله والثناء لله
والحمد لله اعلم ايديكم الله تعالى ان علماء النفس اختلفوا في الحروف في التي تنقسم في الحروف في التي تنقسم في الحروف في التي تنقسم في الحروف في التي تنقسم في الحروف في التي تنقسم في الحروف

بعضهم الى ان عليه عند الله تقاو من المشابهات التي لم يلاحظ بها علم وقد يثبت لهم الى ان
 العلماء الذين يحسنون قد اعطوا علم هذه المقطعات وهذا البعض استأهلوا لمعانيها واستفادوا من
 حديث رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم ان يكون هذه الكلمات مشبهة بحروفها وتعدوها الى ايام دولة
 الامة الاسلامية وطلوع الاسلام وبقاء النبوة لانه ووجه الحديث ان يكون المدبر انما النبي
 صلى الله عليه وآله وسلم فقالوا يا ايها النبي قد علمنا ان مدبرك وملكك امتك وامنك وسبون سنة فقلوا
 يا ايها النبي علمت هذا قالوا انزل عليك لم وجهه صدمهم فقال صلى الله عليه وآله وسلم قد نزل علي ما هو
 اكثر عدد من هذا وهو ان كل حرف من هذه المقطعات وفيها العلم في معناه وتجهيز
 الاول انما صلى الله عليه وآله وسلم ذكر هذا سبيل التكميل لزيادة التوهم والبرهان في سبيلكم
 وتفطنكم في هذا الامر ليس له من قبل اليه لانه هذه المقطعات والى فرضه انما اشار الى
 ايام دولة الامم فقد نزل ما هو اكثر عدد من الهم فالحصاة من هذا الاصل والتبعين غير معقول
 الوجه الثاني ان كلامه صلى الله عليه وآله وسلم على وجه الموافقة والتشديد ان اسماء حروف
 الفتح اشارت الى ايام الدولة الاسلامية من ان الاكثر من الهم فقد نزل ما هو اكثر عدد
 ايامهم وذهب بعض آخر من العلماء انما اسماء القرآن قد ذكر في سبع وعشرين سورة بعد
 الحروف المذكورة لما كان الفاظ القرآن مركبة من تلك الحروف وهذه الحروف ما ذكرها في
 بعضهم الى ان اسم تلك السورة المفتحة بها وذهب بعضهم الى ان اسم تلك السورة المفتحة
 سيد المفسرين وغيره الا انه عبد الله بن عباس رضي الله عنهما انما اسماء الهيعة التي يذكر بعضها
 مثل ان يقال في قصص الكاف من الكافي والهادي والباقي والباقي والباقي والباقي والباقي
 والصادق والصادق وذهب كثير من المفسرين الى ان هذه الحروف التي في الدين من العالم
 علم الكتاب ابن عباس رضي الله عنهما ولم يذكر شيئا غير هذا وجاء في رواية اخرى من ان
 رضي الله

رضي الله عنه قال في خبر لم انا معناه انما الله اعلم ويحتمل ان يكون هذا قوله آخر من المقطعات
 وذلك بان يكون كل حرف بعضها من كلمة ذكرت في هذه السورة مثلا نقول في اكم معناه هذا
 من الاصل هو اسطر الملائكة الى الحروف الالف يكون بعض من الاصل واللام التي في الوسط يكون
 بعض من الملائكة وحدها واختار الحروف الاوسط من الملائكة الى الملائكة واسطر بين الاصل والهم
 ويكون الهم بعض من الملائكة الى الله تعالى من بينه الاول او بعد الثاني ويكون اشارته الى
 ان بلوغ النبي صلى الله عليه وآله وسلم الى النبوة في سنة الاربعمائة وكذلك للمفسر يكون فيه الاشارة الى
 الفراء من الاصل واسطر الملائكة الى الحروف التي في القصص واسطر جبريل الى الفراء
 ذكر في هذه القصص وكذلك سورة ذكرت في فيها اسماء الحروف يكون مثل ذلك في سبيلكم
 تلك السورة وهذا من عادات اسباب ترتيب الحروف بحرف لا اجتنبي كما ذكر في شعر البلغاء
 قلت لها كيف قالت قاتل ابي قتلت المحبوبة فقي فقلت وقفت فانه ذكر قاتل واراد
 وقفت وسند ذكر بعد هذا سيرة هذا لاكتفاءه ببعض فلما علمت هذه المقطعات فاعلم ان ذكر
 بعض اسماء الحروف في اول السور وتعدلهما المراد يمكن للعقل الاطلاع على سيرة بلا وجع وتوق
 من قبل الشارع ولا يمكن الاطلاع على اسرارها بحرف العقل والقياس لان هذا بعض من اسماء الحروف
 المعجزة المذكورة على طريق الاستعداد في بعض فوائج السور وليس وانما على سيرة اصلها وقعت
 على ترتيب مختلف من التثاني والثلاثي والرباعي والخامس والايات الواقعة بعد ليست
 على طريقة واحدة بل في بعضها يوصف بعضها الكتاب وفي بعضها التثنية على الله وفي بعضها
 القسم وليست بجمعة جامعة ضابطة وكيف يسقط العقل معرفتها والى انما لم يقع في اسباب
 ترتيبها بل الغريب من ان يبان بعد كلامهم باسماء الحروف المعجزة فلا يكون العقل
 يتبع الالفاظ مستقلا بمعرفتها ولا يكون يدرك من توقف من قبل الشارع ونحن بعد التبع

في قوله

الابتناء بمثلها فادكان فباسم على القرآن مثل هذه السورة واقعا ثم اتصل الله
 عمل مثل هذا عند التحدي بالقرآن ان يقال هذا من اساليب كلام العرب ومعلوم ان
 النبي صلى الله عليه وسلم لم يدع احد من العرب النبوة ولم يجعل الكلام بحرف او حرفين
 السعرا بعضهم بعضا لم يعلموا ذلك فعلم ان هذا ليس على وفق اساليب العرب فلا يكون
 من التاويل بشي واذا حجج ان يكون هذا القول من التفسير والتاويل فيكون ان يكون هذا القول
 في القرآن وهذا العمل مع كونها من التفسير والتاويل فيكون ان يكون هذا القول
 الاول ان يبين من هذا انه ذكر بعض الافراد واراد النفس على طريق التعبد وهذا القول
 مثلا وقع في سورة البقرة ثم وعلى تقدير تلك الارادة التي ادعاها يصير المعنى المحذو
 مركبا من الالف واللام والميم فبهذا اسم الله ليس من طريق التعبد وان اريد ان يكون
 المذكور فلا يصح لان التحذير الذي هو الايات والسور التي لم يسم بها من هذه الحروف
 فقط وان كان المراد ان المحذو مركب من جنس الالف واللام والميم كان بعض افراد النبوة
 المذكورة مع ارادة الجسر وهذا باطل ان اراد المعنى الحقيقي والمجاز فلا في زمان اراد المعنى المجازي
 الوجه الثاني في الارجح ان النبي صلى الله عليه وسلم كما تحدى الكفار وعاداهم في القرآن ذكر اسماء الحروف
 او لا ليقاطعوا ذكره بقصد الايقاظ فان علم الله ان يذكر في كل مرة في القرآن كذا لا كثيرا
 من السور فمنها النبي صلى الله عليه وسلم على الكفار والذين تحدى بهم غير مصدقة بالفواعل وان رخم
 انه فعل هذا مرة في التحدي فيكون ذكر اسماء الفواعل في غير هذه المرة مستبعدا هذا خلف وان رخم
 انه فعله في بعض وقته كان يتكرر فيقول ان الفعل لكان مقتضى البلاغة وتحتسب في التبليغ
 في صورة الترتيب يكون الكلام غير وارد على مقتضى البلاغة وكذا في العكس الوجه الثالث ان كان
 لما ذكره كان الجدير ان في الآية نزل القرآن وتحذيره يكون اسماء الحروف المذكورة والمطابق
 ان اول

ان اول سورة نزلت اما سورة العلق وهي مفتحة بالقرآن باسم ربك الذي خلق واما سورة
 المدثر وهي مفتحة بقوله يا ايها المدثر واما سورة الفاتحة فهي مفتحة بالحمد لله رب العالمين
 على اختلاف العلماء في ان هذا النازل من السور واحدة من هذه الثلاثة فعلم ان الوجه ليس ما ذكره
 الوجه الرابع ان كثيرا من السور المنزلة في المدينة مصدرة باسماء الحروف ولا شك ان
 النبي صلى الله عليه وسلم لم تحدى الكفار بالقرآن في المدينة لانهم صلب الله عليه ثابت منزه
 بالتحدي بالقرآن في مكة فليخرج الى التحدي في المدينة فعلم ان الوجه ليس ما ذكره الوجه
 الخامس ثبت ان رسول الله صلى الله عليه وسلم جعل مكانا في بعض العرقات ثم لا يفرون
 فان كان ذكر هذه الاسماء لارادة ما ذكره هذا القرآن كان ذكره في الحرف مستبعدا لانه لم
 يكن وان المعارضة والتحدي الوجه السادس ان لو كان المراد ما قال كان المسببات
 يكون ذكر اسماء الحروف على ترتيب ابث او على ترتيب الجحد في ترتيب اسماء الحروف من غير
 الترتيب الذي هو واقع عليه من هذه الايات ما ذكره ليس المراد الوجه السابع انه وقع في دعاء
 الحسن البصري رحمه الله انه قال يا كهيعة من يا حم تحسب انك لو كان المراد ما قال انما لا اسماء الله
 كان هذا الدعاء غير متصور ولحسن البصري من الكبار لغتهم وقولهم في غاية من الاعتبار
 وهو كذب لهذا الدعوى فاستفصل الله هذا بيان لبعض الوجوه الدالة على فساد هذا
 القول ولما سئل وجه كثره والذين يحكمون على هذا القول تركها لها خفاة الاطلا لولا الله
 واما القول الثاني من القولين الذين ختموا صاحب الكشاف وهو ان تعديروا السور
 باسماء الحروف لكون اولها يفتح السمع مستقلا بنوع من الاعراب وتعدية الدلائل الاعرابية
 ان لا في خلق باسماء الحروف وهو ليس من شأنه وتطبيقه فالخلق لهذه الاسماء حكم القوم
 الغريبة التي شملت على القرآن وخلاصة الكلام ان التعلق باسماء الحروف ليس شأن الا في ادا

ابن تيمية

منطق الاوليها يستعرب ويكون مقدّمه الاجاز وهذا القول مع انه حاصل من رايه فخرج
من نعتيه ولم يستعرب احد من السلف من علماء النقب من الصحابة رضي الله عنهم بعد ذلك مع
اشتمال على العيوب التي كانت في اخرج القول الاول وقد ردها ابنه بانه ليس فيه عيب ولا تاويل
بل هو حق الذي يدخل من بعده الوجه الاول ان اختصاصه بالاسماء وبعض الحروف من كان
او كتابا يمنع لا يجوز ان يكون بعض الحروف في اللفظ بعض القراء ولكن في جميع من بعض اسماء
الحروف فحفظه كما شاهد هذا كثير ويظهر من دعوى الاختصاص انه لم يكن قارئاً ولا كاتباً لم يكن
له ان يلفظ بالالف والفاء واللام والسين وهذا من مفردات الاسماء ولا يصح له التفرقة بشئ
من هذا الاختصاص فالقارئ والكتاب وهذا باطل في جميع اسماء الحروف على ترتيبها
او اجماعها ان يمكن ان يدعى ان هذا وطيفه القارئ والكتاب وهذا باطل وهو الوجه الثاني ان
تفريق هذه الحروف على السبب المتعلق ووجدها في بعض دون بعض ككذب الدعي
ظاهر لا يوافق المراد ما ذكره كان السلف بعضهما في سورة اوسين كائناً والقياس على تكرار
القصر ظاهر الف كانه تكرار القصر فائدة التفسير والاشارة والتذكير بوجود وفي تكرار هذه الاسماء
على هذا المقيد لم يتصور فائدة الوجه الثالث ان تكرار بعض من تلك الاسماء مثل التمجيد والحمد والثناء
المتعلقة بكذب الدعي كان المراد لو كان ما ذكره وادعاه كان يحصل من هذه الاسماء مرة واحدة
وكان ذكره في مرة واحدة كافياً كذا في المطلوب بل التكرار ينافي ما يدعي بناء على ان التكرار ينافي
للعزائم لان القصر يحصل له الجمل بان يقول ان هذا الرجل المتحدي سمع بعض مما بالحروف ويكون جمل
وجدها التكرار في هذه الاسماء علمنا ان دعوى اراثة الاعراب وقد مر دلالة الاجاز باطل
الوجه الرابع ان الايمان بكلام قصيب غايه القصر لا يتوقف على كون قائله الا في يد قارئ او كاتب
فانه كثير من بلغا العرب ومصنفين عدنان وقطان المشركين كمال البلاغة كما في التباين

فان كان

فان كان ذكر اسماء الحروف لاجل خبر من الامة ليكون قادراً على ثبات ان ما جاء به في البلاغة
فهذا مستقيم بان الامة لا تاف في كمال البلاغة وان كان لاجل انه يرى مستغنياً بلفظ الا
بعض اسماء الحروف فلهذا ليس مستعرب وقارئ لها فانه بناء على احتمال ان الا في جميع من قارئ او
كاتب كان سادس سائر العرب الايمان كانوا يستمعون ويستمعون به في دعوى الاعراب باطل
الوجه الخامس ان كان المراد من الايمان باسماء الحروف اغراباً فكونه في المواضع المختلفة
بان التكرار في مختلفه يزيل الاعراب لاحتمال ان يقول الخصم ان اسماء الحروف التي يتكلم به في كل
التركيب مختلفة على التزم مع اسماء من يعقل اهل الكتاب وقد قيل سمعوا ولا يعلم ترتيبه فاذبح
الاعراب بالتكرار كما ذكرنا في الوجه الاول ويكون ترك التكرار تحقق الاعراب وبها وقع التكرار
علمنا ان الغرض ليس هذا الاعراب الذي بدعيه الوجه السادس ان يقول المتحدي ان
عليه ولم يتم لا ينصرون شاعراً في الحرب وهو ليس في موضع التحدي بعد ثبات النبوة
مكذب لهذا الدعي لغير الوجه السابع دعا الحسن البصري سبق ذكره يدل على انه من
اسماء الله تعالى ومثله مكذب الدعي ان ذكر اسماء لاجل الاعراب كما سبق في الوجه
الاول على الوجه الاول قال في تفسير الله عفر له هذه هي الوجوه التي تروى على القول الثاني
من القولين الذين ذكرهما صاحب الكشاف واما بالنسبة في ترك هذين القولين وانما
لانها قولان مخترعان غير منكرين في الحديث واقولان الهجاء والتابعين ووجه علماء
السلف من المفسرين وقد ذكرهما الزمخشري في مسنده تفسيره الكشاف ووافقه القاضي
المبضاوي في مختصره من كلامه ولم يتفق شراح الكشاف اصلان هذين القولين
من مخترعاته وانما غير منكرين في كتب المفسرين ولم يعلم انهما دخلا في الوجوه المذكورة
وهذا يصححها لان سبب المعنى الغير في على الناس وعدم علمهم بانه القول المذكور في التفسير

هل هو مقول ومخرج وذلك سبب وقوع الظن معاني القرآن ومقاديرها في هذه المباحث
 الذب عن حرم معانيها صدق الله تعالى بالقبائح وهو المعنى الذي لا يخلو على قدر الحروف والمعاني
 حقيقة الاقلال المذكورة في معاني فروع الاسماء بالقطعات فليخرج الى تحقيق قولنا ان
 في معنى الفروع الذي اخبرناه ومولد الفروع اسما والله تعالى لا يقرر على ذكر بعضها فنقول هذه الاسماء
 تحتها القطعات وقد سبق ان القطعات في اللغة هي الشيا بالقصار والمسايرة للغيرية يوزن بها
 اختراجه من الوجه الذي هو الاسماء اذا كانت اسما لشيء امكنه بعضها فكذا كانت بعضه
 عن الحق يكون مشقة لان هذا معنى المقطع كذا في النهاية في غريب الحديث لابن الجوزي وما
 يجب ان يعلم من ان تلك الاسماء الالهية التي قصدها كثير من العلماء باللفظ التي تكون تسمية
 ولا يكون القول بان هذا الاسم من اسما الحروف بعضها من اسم الالهى ما نزل الا بتوقيف من الشارع
 ولا يجوز لاحد ان يقول من الخلف من ذلك الاسم يجوز مناسبة جدي بينهما مثل ان يقول احد
 الاولاد بعض من الاله واللام بعض من اللطف والميم بعض من الملك او الميم او غيره لا نقل
 وتوقيف من قبل الشارع وقد ذكر المفسرون مثل ان اسم الله تعالى والاسماء هي السنة المعروفة
 وغيرها في كل لغة من فروع الاسماء الالهية التي يكون تلك الفاخرة بعضها من اسما لاهل
 علم والصحابة والتابعين كذا في توقيف بعض من اراد تمامها فليخرج الى ذلك التفسير
 قاله الله تعالى في قوله تعالى ان الله تعالى ان يكون وقع تلك الاسماء المقصورة في حد بعض السور
 بعض منبأ على ان نزل جبريل عليه السلام على النبي صلى الله عليه وسلم كان على نزع من كاهه في كل حال
 في الحديث الثاني من باب كيف كان بدو الوحي الى رسول الله صلى الله عليه وسلم في ليلة غاشية
 من شهر رمضان عن الصادق بن هاشم قال قلت لابي جعفر عليه السلام عن رسول الله صلى الله عليه وسلم
 كيف بانيت الوحي يا رسول الله فقال صلى الله عليه وسلم اجابا بانيت مثل صلصلة الجرس هو الشدة
 على

على انفسهم عنى وقد ثبت ما قال واجابا بمنزلة الله تعالى في كل حال ما يقولون ما يقولون وما كان الله
 ينزل اجابا ما عليه كما قال الله تعالى في سورة الفرقان الا ينزل الوحي الا بالوحي الذي كان
 يسجد على راسه عليه السلام كان صورا مستورا كما فصله الجرس ولهذا كان لهم الحروف له صلى الله عليه وسلم
 منها اشق ولهذا قال هو اشق على خلايلهم ان يكون في هذا القسم من الوحي الذي الملك للقرآن
 واجابا صلى الله عليه وسلم على ما قال في الوحي بطريق التعليم بآداب الحركات التي في الحروف في ضمن الاسماء
 عند الكلام المعتمد على الحروف من الصوت المتدارك وتبدل في صلى الله عليه وسلم في مراتب
 تأتي الوحي من جبريل عليه السلام ليست التي صلى الله عليه وسلم في اللوح الذي عليه كلام مؤلف من هذه الحروف
 المتعاقبة عليه وما كان يأتي من جبريل عليه السلام على رسول الله صلى الله عليه وسلم من اسما الحروف بعض
 من الاسماء الالهية لانهما جبريل عليه السلام ان باقى كان بغيره مؤلفا من جنس الحروف وهو لفظ
 المتعارف لانه من جنس الالهية متوافقا في انواع الوحي للمبلغ عليه السلام الوحي لانهما كان من جنس
 منها الالهية للمبلغ على القلب وذلك الملقى عليه بالالهام كان اجابا والقرآن العظيم وكان نوع
 والفرق بين القرآن وغيره من الالهيات ان ما يكون لفظه متواترا وتعلقه بكتابة الحروف المتعاقبة
 بالانفاظ القرآنية مثل عدم جواز قراءة الخشب اياه وان كان مكتوبا لا يجوز له تلاوة بل تلاوة القرآن
 وتكمل في الصورة التي كان القرآن متوقفا على قلبه ان حامل الوحي لم يقطر حرف ليشير الى القرآن عن سائر
 الالهيات وكانت تلك الحروف متضمنة للاسماء الالهية بطريق الاختصار ومنه التيسر والسهولة
 بمبادئ الاسماء مثل ان يكون مخفوف البيت ويريد شخص آخر ان يذهب الى الباب واقف ففقد
 الله ليلته ويحصل ذلك الاخبار والتبليغ من ضمن الذكر الالهى والله اعلم ومن هذا التحقيق
 ينبغي ان يتفكر الزكي المحمدي ان السور المصدرة باسماء الحروف محتمل ان يكون منزهة علم
 رسول الله صلى الله عليه وسلم في هذا الطريق من الوحي من الوحي الذي نزل على قلبه ولما كان القسم الآخر

من الذي يظهر من ذلك ان لا يحتاج الى هذا النوع الى ذلك النبي والاباطة لا تدعى من جهة الربوبية
وعند تحقق الكمال لا حاجة الى التنبؤ بآلة التي تكلم به من جهة الحروف وتبين ان الصور التي هي
مصدرة بالقطعات نازلة بهذا النوع من الوحي والقد اعلم ان مقتضى ان يعلم الله على هذا القول
و ان كان في السور اسماء الله فكذلك في بعضها يجوز ان ما في بعض الحروف صدق من هذا الاسماء
الاختصاص وهذا الوجه الظاهر في بعض ايات الاسماء عند الحروف اكثر ما ذكرنا ان صدور الاسماء ويجوز
ان يكون من لسان الاسماء او اخرها لا في الغرض ذكر البعض في ارادة النكاح والبعض من العيون
غيره وايضا يجب ان يعلم ان الاسماء الاختصاص التي يكون من الحروف مختصة منها يجوز ان يكون حقيقة
شيء اخر من الخلق كما قال ابن عباس رضي الله عنهما يجوز ان يكون غير حقيقة بل يكون من الاسماء الواردة في
القرآن كما يكون على ذلك الحروف كما يجوز ان يجعل هذا بعض اسماء الله تعالى في بعض ايات الاسماء
هذا الحرف بعض من ذلك الاسم كما يقال في هذا المثال ان الكاف من الكريم وان يقرأ باسم من المفسرين
وعلى هذا الوجه في التفسير يمكن ان يكون الحروف الواردة في ايات السور اسماء الله تعالى على ما جاء في
اسقاط المذكور في بعض حروفها وقد اجمعت تلك الحروف في هذا التركيب المعجم في قوله تعالى
من اربعة عشر اسما من الاسماء الاختصاص المتعلقة على ايات الصفات الذاتية والاضافية
والسببية ومن على ترتيب وقوع تلك الحروف في ايات السور ترتيبه بذلك تلك الصفات
لطيف من من اصادق في ذلك من هادي حتى علم طاهر حبيب جليل قادم في قوله تعالى
سورة كذا في قوله تعالى ان يكون لما سببه في مقاصد تلك السورة وفي تلك الاسماء ومن ان اورد في
عليه حقيقة هذا الكلام في ايراد السور من غير الاستعانة بقرينة المعاني في تفسيرها في
ويعلم حقيقة مقصد الكلام في كل سورة ولما لا حظ في ذلك المقصد على حسب وقوعه في موضع
الكلام من ايات السور فانه يظهر عليه حقيقة تكرار تلك الاسماء الاختصاص على حسب ترتيبها
التي

التي وقع فيها مثل ان يكون اسم جمعي اسم وكذا بعض اسم ومن هذا القول انه وقع
في بعض اديته التي بعينها كما هي على ما هي في قوله تعالى ولما لا حظ في ذلك المقصد على حسب وقوعه في موضع
وايضاً ورد في الحديث انه صلى الله عليه وسلم جعل سعادته في بعض الحروف كما لا يدرون وهذا ايضا
دليل على انها من الاسماء الاختصاص وايضا يجب ان يكون هذا الدليل والادلة السابقة دليلاً على
ان الفواحي بعض من الاسماء الله تعالى كما اختارناه وان قيل لو كان الفواحي اسماً الله لزم ان يكون
التركيب من كلام العرب على اكثر من طريق وهذا غير وارد في كلام النحويين قلنا لا يلزم ان يكون اسم
عربي بل يجوز ان يكون غير العربي من الاسماء والاشياء التي لا تعلق على لفظ في غير عرب لا يستلزم
خروج القرآن من العربية فان اللفظ المختص وارد في القرآن والله اعلم الوجه الرابع من الوجوه
المذكورة في تحقيق فروع السور اسميات بالقطعات في تحقيقات المحققين من الحكماء الاسلاميين علم
ان الله تعالى ان المحققين من حكماء الاسلام ذهبوا الى ان اسماً الحروف الواقعة في صدور السور
شتملة على بيان اسما من الاعداد ووقوع كل ما يقع من تلك الحروف من على ارادة الحروف
والاثر عند نزول تلك السورة المصدرة بذلك البعض وطبقه فهو هذا الكلام في الاسماء في
القطعات على ما بين الاسماء التي نفس الحروف التي كانت المذكورات في صدر السور اسماً والثاني في الاعداد
التي يكون اول ذلك الحروف والاعتماد على طريق حساب الجمل اما الاول الذي في تحقيق الحروف فاعلم ان
خلق الانسان من الطين يعني خلقاً في نفسه الى التمثيل وهو اجتماع ابناء النوع في المعاصرة
والثاني ان يفسر منه امر العاشر والمعاد والآن كان الترتيب والاجتماع غير غير الآيات فيجعل لكل واحد
الاعلام متبايناً في باطنه غير يعلم المقاصد فيما بينهم ويتبين كل واحد صاحب من ارباب المخلوقات بما
يحتاج اليه لاجرم ان الله تعالى اعطى الانسان الصوت وهو الهواء المتبع للسان من اللوح في بعض
اجزاء الانسان من اقصى اللسان الى راسه والشفاه يحصل لذلك الصوت اعتماداً وذلك

الصوت المعقد هو الحرف وإذا كان كذلك بعضه مع بعض وفي على الالف لا يستحق الحرفا حبله على ذلك
 الصوت على الخارج المختلفة وعلى حسب الالباب المختلفة التي كيميائية تفيد المعاني المختلفة والصفات
 المتشعبة الغير المتحصرة وعلى حسب المناسبة التي يكون لها هو الحروف حسب الطبائع مع كل لغة
 من اولاد آدم يحصل اللغات المختلفة والالسن للتميزة وكل هذه اللغات والالسن لا يخرج عن
 ثمانية وعشرين حرفا تعلم ان الاصل وجميع العلوم التي يكون الانسان في صدد تعلمها هو من الحروف
 وذلك لا يخفى من الحكام لان طبائع تلك الحروف مبادئ لجميع اللغات المختلفة وذلك واحد من
 هذه الحروف في عالم الروجانيات صورة وتقسيم حسب الكميات بتدبير خاص وانما رتبها في الحروف
 من اجزاءات تركيبات الحروف انما رتبها بحسب اوضاع الالف واللام والواو والياء والهمزة والفتحة
 منها ولكل واحد من الحروف طبيعة واذا حصل الاجتماع بينها يحصل استرجاعات لتلك الطبيعة
 ويعتبر عليها الصنوع المتغير من البدل والكاو على الطبائع المتغيرة من الصور من البدل الفاني
 كذلك يرد الصور على طبائع الحروف الثابتة ويظهر منها انما رتبها وقد علم بعض الحكماء طبائع الحروف
 مثلا قالوا طبيعة الالف تارة تارة وهو حار رطب وكذلك الفاء والهمزة من الحروف طبائع وليس
 مرادهم من هذا الكلام ان الصوت العنصر له طبائع مختلفة من حيث الكيفية لان الصوت هو ابتداء
 وطبع الالف حار رطب فقط بل المراد والله اعلم انه عند حصول الالف مثلا يحدث الطبيعة المتأخرة
 من وجع الالف ولفا صوته ويحقق الكلام ان طبائع الحروف في عالم المثال لها صور ربيعية حارة
 الكيفيات في عالم الكون مثلا عند ادخال حروف الهجاء بقية لما نزل القرآن في كل يوم من الالام التسعة
 والعشرين للفرج حسب كبره في منازل ربيعية من طبيعة حروف الحروف التسعة والعشرين به يظهر
 فعل الحروف صوته وذهب بعض الحكماء الى ان صفات الحروف هي الملائكة التي تجلس في باطن الحروف
 في الطبائع وجعل اسماء في مظهر الكلام اجزاء اللفظ المتعقد بغير اسماء في مظهر الكلام
 الحقائق

الحقائق والمصطفى كما ان بعض حقائقهم في ايجاد المكونات والاصول لا يستحق اذا عرفت هذه المقدمات
 فاعلم ان صوت الحروف التي وقعت بالتركيب المختلفة في نواحي السور ببعض حروفها وبقاها
 عند ارباب معرفة حقائق الحروف وقد ورد في بعض الاخبار ان رجلا سالا امير المؤمنين عليه السلام
 عن قوله عز وجل لا يبين له شيء كيد حتى يقال على حروفه ان يرد عني على الماء والماء ان من ذلك
 حقيقة هذه الحروف حصل القوة انما حروف العادات ويحتمل ان يكون سبب هذا المعنى عن معاصرة
 العرب واسكانهم الحامهم من الالف والواو والياء من تلك الحروف المركبة ومن ههنا ان بعض
 اهل التحقيق قالوا لم يكن المقطعات القرآنية لم يحصل لانهم اعجاز القرآن ونحو ذلك في بعض هذه المقطعات
 على طريقة الحكماء المحققين بنسب من غرائب العلوم ليستدركها على فهم باقي المقطعات فتكون مثلا
 الهمزة الالف والهمزة في الواقعة في فواتح السور تكرر لهما الهمزة وصدر سورة البقرة التي اطر السور
 مقترنة به وتركيبه من ثلثة حروف الاول هو الالف المتحرك وتخرج اقصى الى ذلك الحروف اذا
 تحرك بها الالف المتحركة واداسكن بها الالف الالف الثاني اللام وتخرج الالف والالف والالف والالف
 الخارج الالف الثالث اللام وتخرج الالف الثالث النون اذا نعت احد ههنا بالآخر وفي بدء الالف الذي هو
 في الحروف المعتمد الذي يظهر منه الحروف مظهر الاول الحروف اقصى الى الذي هو اول الحروف
 المتعديت الحروفية واللام مظهر اوسط الخارج واللام مظهر اخر الخارج وهو اطار النون
 ومن شاء ان يات حقائق الحروف في ظهورها في المظاهر الحقيقية ببداية من اول مظهر الحروف
 وهو عالم الروجانيات وهي التجدد متعقدة من طبيعة الالف الذي يلزم التجدد عن النقطة
 والحركة واداسكنها حروف اللام الذي هو بمثابة عالم المثال الواقع في الوسط واللام غاية عالم
 المثال للوقوف على عالم الروجانيات واليسرانيات واخرها حروف اللام للوقوف على انطباق
 للبدء بالآخر في الحركة الدورية الوجودية كما انطباق الشقين وذات بمثابة انطباق نقطة للبدء

المقطعات

في هذا المقام يستدل بها الظاهر على هيات العلوم وينظر حقيقة كلامهم عند باب الاقسام والافان
 نبين اسرار الفاعل وحقائقها على مذاهب الكبار الصوفية وبأسد التوفيق ومنه الاقسام وعلية
 التحلل وبه الاعتصام الوجه الخامس من الوجوه لثمة المذكورة في تحقيق الفاعل في السور السابقة
 في تحقيقات التحقيق من الكبر الصوفية فيها اعلم ايها الله تعالى ان الحروف عند حقيقة الصوفية
 عبارة عن الصور العلمية الشائعة في علم الله قبل ايجاد العالم وتلك الصور من اقسام قائمة بذات الله
 ما لم يظهر علم الحيات الكونية واذا ظهرت في المظاهر الحقيقية صارت تلك الحروف متحركة على هذا
 ان الشيوخ في الدين النوراني الاذلي في كتاب الفتوحات المكية حيث يقول شركا حروفها عبادات ثم نقل
 مستودعات في خزانة العقل واما وقع ايجاد الموجودات العلمية فحقيقة من تلك الصور
 من ممكن الكون لا مظهر البروز وبذلك تلك الصور في الحيات الحقيقية في صورة الاشارة الذي
 هو العالم الصغير والمظهر للجامع بناء على ان الصور العلمية لا يتصل بذاتها في قائمة بذات تلك
 الاشارة فلما ظهر تلك الصور العلمية في المظاهر الكونية صارت الحروف في المظاهر الكونية مظهر
 الصور العلمية وذات الاشارة وتزكيت منها الكلمات النطقية وهي قائمة بذات الاشارة
 الذي حقيقة المظهر وتلك الحروف الاولى قائمة ولما كانت وصول العلم الى الاشارة في كسوف الحروف
 علم ان تلك الحروف مظهر الصور العلمية التي ظهرت في المظهر للجامع الذي هو الاشارة بالمواد
 المتعقبة المعقولة على الجامع ولهذا كان الاعلام والافان بواسطة هذه الحروف واذا علمت
 هذه المعقولة من مذهب الصوفية فاعلم ان الحروف المقطعات التي اماها في بعض
 السور القرآنية عند حقيقة الصوفية عبارة عن تلك الصور العلمية الواقعة على حسب التركيب
 المختلفة في اولى السور وفي مضامينها اتممت وعلمت حقائق العلوم التي هي متعلقات العلم
 المحيط لواجب الوجود رسول الله صلى الله عليه وسلم ولهذا ترى الائمة اطرافها من

صاوات

صاوات الله على نبته وعلمهم ان حجاب اوقاف العلوم وحقائق المعارف يعلم رسول الله صلى الله
 من تلك المقطعات فكان الصور العلمية الالهية التي هي الاشارة التي انما هو الله صلى الله
 عليه وسلم وصارت من كبرية من حشر في مضامين تلك المقطعات واما سرائر فاعلم بعض السور
 تلك المقطعات هو الاشارة الى مرتبة العلم والاعيان الشائعة وان الموجودات قبل حصول
 صور العلمية لهم بمثابة تلك الصور الحقيقية ثم ادركوا صورة التركيب الحقيقية ولما كانت صورة
 المركبات العلمية الواقعة على الاشارة المختلفة من الاشارة الى الحروف وفي بعضها الاشارة الى ان ترتب
 الطبائع العنصرية ثم يتجلى من حجبها وبما من هذا الكلام ان اول التركيبات هو الانسان وذلك
 التركيب الرابع والقبيل من هذا الجنس من التركيبات في الفروع عشرة صور وهي الربيع والربيع
 هو ايم ويحتمل ان يكون الصور العلمية للتركيبات الشائعة صورة عشرة اجناس من الحروف كانت
 العظيمة فيكون طرفة صورة علمية للعرش المركب من النفس والجسم ويكون بسورة علمية للكون كذا
 هو ايم من النفس والجسم ويكون طرفة علمية للملائكة التي وقعت تركيبهم من الروح والجسد وتكون
 الحواسم البع صور علمية للاخلاق السبعة الا في هذه التركيبات من نفس وجسم هو هي التركيبات
 الشائعة الشائعة في التركيبات هو الثلاثي وهو تركيب الصور والمادة والنفس ومن هذا الجنس
 من التركيب وقم في فلاح ثمانية عشر سورة وهي الف سنة سورة والتي في حشر من ف سنة سورة
 سورة ربيع ويحتمل ان يكون صورة العلمية للتركيبات الثلاثة صورة ثمانية عشر جنسا من الحروف
 العالم السبعة الذي هو الماديات فيكون لكم في الواقعة الستة صورة ستة طبقة رضية متعلقة على
 التركيبات من المادة والصور والنفس ويكون آخرة من افعة الستة صورة وجلاض الذي هو
 الطبقة العليا وهي سبع الطبقات والقبائل والجماد والفلان ويكون طرفة في التوفيق
 من السور صورة للجنس من مركبين صاحي النفس وهما الحيوان والنبات الثالث من التركيبات

صاوات

علم الشيء علم الشيء لا يخلو عن العلم بالشيء من الاعراب والاشتراك وكيفية تركيبها مع
 بعض اقسامه ان يتعلق بمعرفة معانيها لا بالاداء ولا بمواد التركيب فهو علم اللفظ فعلم اللفظ علم في معرفة
 معانيها لا بالاداء ولا بموادها وانما ان يتعلق بمواد التركيب اللفظية ومعرفة اسباب البلاغة وهذا
 القسم اما ان يتعلق بمعرفة احوال اللفظ العربي التي لها بطن الكلام فيبقى الكلام في علم المعاني
 فعلم المعاني علم يعرف به احوال اللفظ العربي التي لها بطن الكلام فيبقى الكلام في علم المعاني
 واحد في طرق مختلفة وفي موضوعات مختلفة والاداء في العلم بالاداء وانما ان يتعلق بمواد التركيب
 الواحد في طرق مختلفة وفي موضوعات مختلفة والاداء في العلم بالاداء وانما ان يتعلق بمواد التركيب
 البديع علم البديع علم يعرف به تحسين الكلام بعد رعاية المعاني ومعرفة الاداء وانما ان يتعلق بمواد التركيب
 معرفة كفاية لغات العرب وانما ان يتعلق بمواد التركيب البديع ومعرفة الاداء وانما ان يتعلق بمواد التركيب
 اما ان يتعلق بمعرفة احوال المعاني في موضوعات مختلفة وهو علم في معرفة احوال المعاني في موضوعات مختلفة
 فيحقق به حقائق لغات العرب وانما ان يتعلق بمواد التركيب البديع ومعرفة الاداء وانما ان يتعلق بمواد التركيب
 فحسب لعمري ان علم ايام العرب وهو علم يعرف به واقعات العرب في حربهم وفتحهم وعرفهم في حياتهم
 وانما ان يتعلق بمعرفة واقعاتهم في حروبهم وفتحهم وعرفهم في حياتهم وانما ان يتعلق بمواد التركيب
 به الكلمات الموروثة من ايام العرب وعقلاهم لم يعرف بها الحكم والمصالح وانما ان يتعلق بمواد التركيب
 وذكر قبائلهم وسماهم ولغاتهم وخصائصهم وكيفية تفاعل قبيلة واحدة من ايام العرب في حياتهم
 وما به التمييز بين ايامهم وقبائلهم لانسابهم وقبائلهم وكيفية تفاعل قبيلة واحدة من ايام العرب في حياتهم
 من اصولهم وما فيه من العوارض والخصائص في معرفة حقائق اللغات واصولها
 وحقائقها في معرفة حقائق اللغات واصولها وحقائقها في معرفة حقائق اللغات واصولها
 بالنظم من كلام العرب ومنشور في هذا القسم اما ان يتعلق بالنظم من حيث اوزانها وقوافلها وحسن
 للخصومة

علم الشيء علم الشيء

علم المعاني علم المعاني

علم البديع علم البديع

علم البديع علم البديع

علم التاريخ علم التاريخ

علم التاريخ علم التاريخ

علم الامم علم الامم

علم الامم علم الامم



الخصومة ما التي ترفع شأن الشعر بها ويبدونها تحقظ وهو علم العروض والقوافي وقدر الشعر وهو علم
 يعرف به احوال اواخر الشعر واوزانه وصانعه التي بها ترفع شأن الشعر ويبدونها تحقظ وهو علم العروض
 جعلوا علمه علم العروض وهو علم القوافي وهو علم العروض وهو علم العروض وهو علم العروض وهو علم العروض
 عندنا في موضوعات مختلفة في علم العروض وهو علم العروض وهو علم العروض وهو علم العروض وهو علم العروض
 العروض وما يتعلق باوضاع اواخره ومن القوافي وما يتعلق بقصائد التي ترفع شأن النظم العربي وهو
 قوافي الشعر فقد يسمى علم قوافي الشعر وهذا الاختيار وانما ان يتعلق بالنظم من كلام العرب وهو علم العروض
 من الرسائل والخطب وهو علم يعرف به كيفية انشاء كلام بشعره على الصانع او المراعظ والاشعار وما
 علم العروض من جعلها في القوافي والنظم علم العروض وهو علم العروض وهو علم العروض وهو علم العروض وهو علم العروض
 الحاضرات ان يوفي السليح بكلام مناسب ما يحسن الاحوال سواء كان في شعره او منظومه او في غير ذلك مما
 اقسام العلوم الالهية وفي علم الادب والادب اسم يقع على كل رياضة محدودة بقضي الشان
 الى فضيلة من الفضائل وانما سموا هذه العلوم الدينية لان من تعلم هذه تختلف رايته في فضيلة الى
 نصية وحضرة محدودة ونحن سميناها علوما آتية لانه لا علم من علوم الشريعة وكونها من علوم الشريعة
 يوم طرأتم اليها في معرفة الكتاب والسنن حيث وقع لبسان العرب في جميع اساليب علمهم في احوالهم
 ولغاتهم في معرفة حقيقة الكتاب والسنن ومعرفة علمهم في هذه العلوم فتكون تلك العلوم آلات لتعلم
 فلهذا السانن سميناها علوما آتية لانه لا علم من علوم الشريعة وكونها من علوم الشريعة وكونها من علوم الشريعة
 كل واحد من الموضوعات التي يستفاد من حروفها كذا في اهلها جميع البرهان في احوالهم
 على حقايقه وهو ما نرى وانما جعل هذا العلم يسمى علم قوافي الشعر من اقسام العروض وهو علم العروض
 والاسانيد في بلاد العرب اخصاصا بغيرها من النظم وانما ان يتعلق بالنظم من كلام العرب وهو علم العروض
 والمغالب في هذا الفن اقوى من حركات رسول الله صلى الله عليه وسلم من جنس الكلام فكان ما يتعلق بالبحث في علم العروض

علم الشيء علم الشيء

علم المعاني علم المعاني

علم البديع علم البديع

علم البديع علم البديع

علم التاريخ علم التاريخ

علم التاريخ علم التاريخ

علم الامم علم الامم

علم الامم علم الامم

العلوم ونحاسبه بحسب ما بلغته من رتبة العلم واشتغال بالحق وبالحق وواقع عظيمه كثيرة يحفظها
 ويتذكرها في وقت فراغه ويواصلها في وقت الحاجة والاحتياج عظيم من الأسباب ومعها ذلك ما لا يحصى من العلوم
 التي هي التي هي الخصال وأما علم الفقه فجعل القوم بين العلوم الأدبية وعلم جليلها من إتمام
 علم الكتاب لأن العبرة في علوم الشرع هو خط البصيرة وهو النقش التي تقر في الخط فكلما كان الأصل من عالم
 الخط ذلك عددناها من علوم الكتاب كما ستعرف وأما غايات هذه العلوم وفوائدها عندنا في معرفة
 حقائق الألفاظ العبرية التي تقع في الكتاب والسنة كما عرفت في حدودها وتعاريفها والله أعلم بالصواب
 من العلوم النسوية إلى الشرع هو العلم المتعلق بالاعتقاد وهو علم الأول ما يتعلق بمعرفة الذات والصفات
 والنبوات والاعمال ولا تعرف له في هذه العلوم الفلاسفة وهو علم كلام العلماء ويعرف أنه علم يعرف به
 العقائد الإسلامية الأصولية المتعلقة بذات الله تعالى وصفاته وأفعاله ونبواته والاعمال والآثار
 ما يعرف به الأصول الشرعية بين الواجب والوجودات المهمة من الجواهر والأعراض وما يخص بكونه من جواهر
 حيث أنه يستدل بالحكمات المعلولة على وجود الواجب وصفاته وأفعاله والنبوات والاعمال وللشأن مع الشرع
 لدفع مذاهب أهلنا من الفلاسفة والفكرية والمشيكية والروافضية في سبيل علم كلام الساجدين وسبب
 انقسام العلم للمتلقي بالعقائد الإسلامية إلى قسمين الله الكلام كان علما وضع علماء الإسلام ودونوا
 لغرض الرد على الفسيف في العقائد الإسلامية ولهذا لم يكن في زمن رسول الله صلى الله عليه وسلم منه شيء
 لصفاء أخلاق جماعة ركبوا صحبة رسول الله صلى الله عليه وسلم فأنهم كانوا يتلقون العقائد من القرآن
 ومن حديث رسول الله صلى الله عليه وسلم وكذا كانوا في صدر الإسلام في زمان خلافة الخلفاء الراشدين ولم
 يظهر في ذلك الزمان من أرباب البلاغة والبيان إلى ذلك كلام فلم يتكلم أحد من أهل ذلك الزمان إلا بالعقائد
 الفقهية الإسلامية المأخوذة من الكتاب والسنة فلا طعن في ذلك في أي عصر من العصور إلا أن الناس على كل
 أباطلة وألوه ظهر منهم كان رجلا قدما إلى الجسد الميت وكان تكلم بالقدرة في زمانه عبد الله بن عمر

كلام

محدث من طائفة من علماء الكلام

كأن في ذلك جميع ما فاجه عبد الله بن عمر رسول الله صلى الله عليه وسلم من علمه وعظمته ثم شمل العلم
 والعلوم وكان العلماء يجازون أهل البدع والأهواء على قدر بقدرتهم ويجادلونهم على قدر ما يستعمل
 من الكلام ولم يكن يظهر في ذلك الزمان شيء من كلام الفلاسفة لأنه الفلسفة لم تكن بلسا له العرب
 حتى ظهر في زمان مائنة العباسية طائفة من الجوس أطروا الإسلام وترجموا علوم الفلاسفة ونقلوها
 من اليونانية إلى العربية فجاء بهم هذا الإسلام وجاءوا بفتحها خالف الشرع من العلوم الفلاسفة
 فما كان من علم الكلام قبل ظهور الفلاسفة يستعمل كلام العقلاء والعلماء المحدثين غير سمي علم كلام العلماء
 والفقه الأكبر وكان كلام العقلاء يخرجهم فيه ويعرف أنه علم يعرف به العقائد الإسلامية المتعلقة
 بالذات والصفات والأفعال والنبوات والاعمال وهو من جواهر ذات الله وذات الحكمات
 من حيث أنها حجة على الله تعالى وأما ما كان بعد نقل الفلسفة إلى العربية وبعد إخراجها من الإسلام
 وجاءوا الرد على أخالف الفقه الشرعي فخلوا بابا الكلام كثير من الفلسفة ليتحققوا مقاصدهم
 فيمكنوا من إبطالها وحل محلها إلى أن أوجوا فيه معظم الطبيعات والأجساد وأفاضوا في الرياضيات
 حتى لا يكاد يميز من الفلسفة لولا اشتغالهم على التسميات وهذا كلام المتأخرين ويعرف أنه علم
 بقدر معرفته على إثبات العقائد الدينية بأدلة الجدل ودفع شبه المخالفين واختلافوا في موضوعه فقام
 بعضهم موضوعه للعلوم من حيث يتعلق بإثبات العقائد الدينية المتعلقة فبها أو بعيدا وذلك لأن
 مسائل هذا العلم أما عقائده دينية وأما قضاياها تنويف عليها تلك العقائد وقال طائفة منهم حجة
 الإسلام الفرائد موضوعه الموجود بما هو موجود وعناز عن الحكمة الإلهية باعتبار أصول البحث
 حصنا على قارن الإسلام وتحقق هذا البحث يطلب من الكتب الكلامية والفقهية منها تعرف
 العلمين للتعرفين بكلام المتقدمين وكلام المتأخرين وموضوعها والله أعلم وبغيره العلمين يحفظ
 الذين عن خطي الاعتقادات الباطلة ودفع دفع المبتدعة وهما من أشرف العلوم وأما علوم

تذكر ان العلوم العقلية في الفاتحة الخامسة وبالذات التوفيق **الفاتحة الخامسة في بيان ان سورة**
فاتحة الكتاب تنمذ على ما صرح به جميع العلوم العقلية والعلوم الدينية في العقليات كلها
سبعة واربعون علما اعلم انك الله تعالى دعاه المؤمنين في سورة فاتحة الكتاب اهدنا الصراط
 المستقيم وقد سألوا سؤالا في هذا الدعاء الصراط السوي الذي هو المصل الى السعادة في الدنيا والآخرة
 واذا رآك الصراط المستقيم الذي هو المطلوب المؤبد من ايمانك بالشرع والنقل اما بالعقل الصحيح المتعارفين
 شواذب الوهم المنفردة عن حقائق تروقات السطوة واتباع الباطل فقد ذكرنا في الفاتحة السابعة عشرة
 اهدنا الصراط المستقيم على طريق الشرع والنقل وفي هذا العلم كثر هذا العلم في الله تعالى شئنا كبقية
 اهدنا الصراط المستقيم بطريق العقل المتبع للشرع فيما يستقل به من العلم الى السمع ومن العلم
 في العلوم الطبيعية الشرعية فيقولون لا يحققون من علم الاسلام ان الشرع الصحيح والعقل الصحيح
 في ادراك ما يستقل العقل باذنه متوافقان والعقل الصحيح للخالق من شواذب الوهم سراج منير للخلق
 لا يصير موجبا للضلالة التي هي في الظلمة وما استقر من الخلفات بين قواعد الشرع ومبادئ العقل هما بين
 الناس ما لا يلائم الوهم تصرف في قواعد العقل واستغنى من درجة الفطرة الانسانية التي فطر الله
 عليها وما بواسطته ان حكم الشرع ليس معلوما من غير احدى طرفي الخلق فوجب ان العقل لما
 صادر به الشرع والخالق ان لا يكون معارف الحكم الشرعي والعقل فيما بين الخلق والخلق في مثل الامام محمد
 الاسلام الغفر الى هذا بان يثبت ان يكون في العلم المتعارف والاثبات موضوعا لكل واحد في حقه في الشريعة
 والنياب والكون وما يكون في البيت قد يكون على ذلك البيت ولا يكون في كل من الاثبات
 فيقولون لا يقولون لا يثبت في موضع هذا في غير مكانه والخالق الذي يثبت في موضع في مكانه
 ولكن هو على الارض الا كلمة يجب ان الشريعة غير موافقة للعقل لان العلم ما علمه الشرع استقر ما عند
 ارباب العقل فلهذا يجب ان الشريعة في التماسق واما بواسطه العقب والمجادلة او بالعلم مع اجماع
 النقل

استقر على خلاصة اشهر الناس في عصر الانبياء من التوفيق ويعمل على ان لا يتصاف بغير حقيقة الواقعة
 للدرك المصنف وهذا الكلام يحتاج الى بسط ليحقق حقيقة هذا العلم اعلم ان الحكيم بالاسم
 انفقوا على ان ما جاء به الانبياء من الشرائع حقا ريب فيها والاختلاف بين النبي الحكيم في ذلك
 وانما الاختلاف بينهم وبين الانبياء ان العقل الصحيح الخالي عن شواذب الوهم المنفردة عن حقائق
 التوفيق هو واثبات ما رآه جميع ما يخبر به الانبياء من امور الاخرة وبادراك سعادته في الدارين
 اولا فيقول الحكيم نعم العقل وان كان في المعرفة يحصل سعادة الدنيا والاخرة ولا يحتاج في مثل سعادة
 الدارين الى تليغ الانبياء وذلك ان العقل بعد ان يرضى صاحبه وقطع مقامات الرياضات
 ودرجات السلوك على وجهه ويبلغ الى معرفة امور الاخرة ويستقر باذنه سعادته وقد ذكرنا رياضات
 الحكيم مرتبا وكتابا المستشرقين من بقطان واصل الكتاب منه الامام عبد الله بن
 سبعين القرطبي الا اننا نرى امام الحكماء الاسلامية في بلاد المغرب وقد راساه في مصر وكنا عليه
 شرحا سميته كتاب بديع الزمان في قصص حجب بقطان في جزيرة حط الاسنواء وكان حتى جلا
 حصل من الارض في جزيرة حط الاسنواء بطريق التولاد واهو بقطان المداو به العقل العاشر الفاض
 للصور النورية بعد حصول الاستعداد التام في رياض الرياضات التي عقله بفضله وطهر حتى بلغ اقصى
 درجات الحكاشفين وظل به العلوم المكتشفة من امور الاخرة ونظر الى ملكوت السموات والارضين
 واستبد به على وجود الواجب وعرف صفاته السلبية والاذنية والفعالية بترتيب اللذات ونظر
 الى جميع الموجودات الفاضلية من السماويات والارضيات وتبصيرة الحركات واوضاع الوجود
 وانبات والمعدن واقسام الحيوانات واسماء العالم فاعلم جميع الالهيات والطبيعات
 والرياضات وعلم بعمله المتكبر والعاشر لاجل النعش في تحصيل النعش والاعتراف من الاقوال والنعش
 مع توحده من انبائه ورضه من الانبياء وتفرقه في جزيرة بلا تعلق واصحاب مع انبائه مع عارة البلدان

كتاب حجب بقطان

و علم الحكيم والعاشر لاجل النعش في تحصيل النعش والاعتراف من الاقوال والنعش مع توحده من انبائه ورضه من الانبياء وتفرقه في جزيرة بلا تعلق واصحاب مع انبائه مع عارة البلدان

او العقاب لان هذا امر عظيم فحقا ويحق الاحتجاج به انما لم تزد اكثر الغلظة سفرة اليونانية
 كانت لهم فرائين وبها كل كافر او غير تون فحقا الى الله فحقا الى الكواكب ليم توفون الثواب ولم يعرفوا
 بمقادير الثواب وكيفيات العبادات اللهم الا ان يكونوا باعين الانبياء او كانوا سامعين من
 تابعي الانبياء ولما صلت عباد الله فحقا وطيب الطريق فحقا لا بد ان يكون العبد احدا بحكم الله
 والعلم بحكم الله فحقا لا يستقل العقل به البتة بلا خلا فيستخرج الى اخذ من علم الله من رسل الله
 فهو فيقيدنا حكم الله ويبلغ اليها ما اودى الله فحقا اليه من الاحكام وهذا المحقق الموصوف بهذه الصفة
 هو النبي فلا يكون العقل مستقلا بادراك سعادته ويكون محتاجا فيه الى الشرح وهذا هو المطلوب
 فانك ستقول ان من لم يبلغ دعوة الانبياء يكون من اهل العقل والصلاح اذا مات فهو
 ناج فلو لم يكن العقل مستقلا بادراك سعادته فكان ينبغي ان يحكم على مثل هذا بانه غير ناج
 مطلق وقد سميت ناجيا فكان ينبغي لك ان تسلم ان العقل يستقل بادراك سعادته لانه ادرك
 السعادة بلا متاع بعد الانبياء فيكون مستقلا وهذا هو المراد قلنا حكم النجاة في شارة الملائكة
 انهم من اهل الدرجات والمقامات في الجنة بل انفرادا لانه لا يكون من المعذبين لقوله تعالى
 وما كنا معذبين حتى نبعث رسولا فكيف كونه من اهل النجاة النجاة من النار لا انداد في الثواب
 لانه الثواب لا يكون الا بالعمل على الوجه الذي امر به الشارع من هذه المقدمات ان العقل
 لا يستقل بادراك سعادته ولا بد من متاع بعد الانبياء ولعل افلاطون لما بلغ دعوة موسى
 صلوات الله عليه وعلم حقيقته وصدقته بانه رسول الله صار لهذا التسليم في مواعيد موسى
 ولم ينكر وجوب متابعتها بل ايدى له حاله وان بلغ من الكلمات ما بلغ والطاهران موسى
 لم يكن معوقا البتة لانه موسى كان نبيا على النبي لم يكن افلاطون من انتم وعقله وتكون
 صدق نبوته وانعز ان الحكماء سلموا ان كلام الانبياء حق وكل ما اخبروا به حق صحيح وقد ذكر
 ابن سينا

محيى
 ريمان افلاطون

ابن سينا في كتاب الشفاء في صدر بحث المعاد ان الحكماء لم يذكروا المعاد والحق في كنه لما اقتضت
 الشريعة الخيرية او طرغتم قالوا لا حاجة لنا في الخيرة فيه ونحن ندين المعاد الروضاني لا استقلال
 العقاب فيه وانما الانبياء فلم يسلطنا الحكماء منهم ولكن علماء الشريعة انكروا على الحكماء فاسبقين
 انشاء الله تعالى ونحضره هذا العلم ان يبين ان العقل الفاعل من شوايب اليوم اذا انما هو صاحب حكم
 له ان يدرك حقايق الموجودات وهو لا يخالع على علمه بقدر الطاقة البشرية ولا يخرج من الطاقة البشرية
 ياخذ من وحى الانبياء فيكون متابعا للعقل فحقا يستقرب العقل ويكون متابعا للانبياء اخذ منهم
 ما لا يستقرب العقل ومثل هذا تسمية الحكماء الاسلامي وهو الذي يمكن له ان يدرك الصراط المستقيم
 بالعقل بمجونه متابعا للانبياء ونحن ندين في هذه الفاعلة انشاء الله تعالى ان ادراك الصراط المستقيم
 يحصل الى حكم الاسلام فيقول انفق الحكماء الاسلاميين طريق ادراك الصراط المستقيم هو العلم بالعلم
 والعمل الصالح والعلوم التي فيها الحكماء انما هو لاجل ادراك الصراط المستقيم اذا عرفت هذا فاعلم
 ان الحكمة عند الحكماء هو العلم بحقايق الاشياء كما هي والقيام بالاعلام كما ينبغي بقدر الاستطاعة
 البشرية ليبلغ نفس الانسان الى كماله في متوجه اليه واذا كان كذلك فالحكمة ينقسم لافهمين
 الاول العلم والثاني هو العمل والعلم هو تصحيح حقايق الموجودات والتصديق بالاحكام واللواحق
 الصارفة لها لا تكون في نفس الامر بقدر قوة الانسان والعمل فممارسة الحركات ومزاولة الصناعات
 لا يخرج ما يكون خيرا لقوة لاجل الفعل بشرط انه يكون موزنا من النقصان لا الكمال بقدر الطاقة البشرية
 وكما من حصل له من المعينات فهو حكم كما هو انشاء فاحسن ومزينة اعلم ان اولاد من الانسان على
 راي الحكماء ولا كان علم الحكماء عند الحكماء معرفة الاشياء على ما هي عليه بقدر الطاقة البشرية فيقدم باعتبار
 انقسام الموجودات بالاقسام والموجودات قسمه الاول لا يتوقف وجوده على الزكوات الارادية للانسان
 البشرية والثاني ما يكون وجوده متوقفا على التصرف والتدبير من الاشياء البشرية فيكون العلم بالموجودات

تسمية الحكماء وذكر
 احكامها

ايقنتم من الاول العلم بالقسم الاول ويسمى حكمة نظرية والثاني العلم بالقسم الثاني يسمى
 حكمة عملية والحكمة النظرية باعتبارها النظرية للمادة وتقسّم الى ثلاثة اقسام اللاهوتية والفلسفية
 والطبيعية لانها كان باحثا عن الموجودات التي هي المادة لاذننا ولا خارجا فهي الحكمة
اللاهوتية وان كان باحثا عن الموجودات التي هي المادة ذهنا لا خارجا تسمى الحكمة الفلسفية
 وان كان باحثا عن الموجودات التي هي المادة ذهنا ولا خارجا يسمى الحكمة الطبيعية واما الحكمة العملية
 فهي العلم بمصالح الحكمة الارادية والافعال الصالحة لنوع الانسان على وجه يورث في العلم
 احوال المعاش والمعاد ولهم يكون مقسما الى قسمين الاول الذي توجه اليه النفس الانسانية
 الى قسمين الاول يكون راجعا الى امر كل نفس لا يفرد والثاني ما يكون راجعا الى جماعة
 باشا حكمة والقسم الثاني ينقسم الى قسمين الاول يكون راجعا الى جماعة تكون المشاكلة بينهم في
 المنزلة والمكان والثاني ما يكون راجعا الى جماعة تكون المشاكلة بينهم في البلد والولاية في العلم
 والحكمة فالحكمة العملية تنقسم الى قسمين الاول يسمى الحكمة الاخلاقية والثاني علم في الدول
 والثالث علم السياسة والحاصل من هذا الكلام ان الحكمة اما نظرية واما عملية والنظرية تنقسم
 الى قسمين الطبيعية واللاهوتية واللاهوتية وكل واحد من هذه الثلاثة ينقسم الى قسمين واحد
 اصول وفروع والحكمة الرياضية تنقسم الى الاقسام الاربعة المترتبة وكل قسم اقسام والحكمة
 العملية تنقسم الى ثلاثة اقسام علم الاخلاق وتربية المفلين والسياسة واما كان للعلوم الحكمة
اللاهوتية لا يمكن تحصيل تلك العلوم الا بتلك الآلة لان تحصيل هذه العلوم انما يكون بالتفكير
 فلا يخفى وقد يعيب فلا بد من الآلة فانونية يعرف عنها الفلاسف بالصواب وذلك الفلاسف
 في سائر العوالم يسمى سلفا ووجه التسمية انها تقوى القوة الطبيعية بمثل النطق انما هو عندنا
 للحجة وعند الحكماء اليونانية مجموع النطق بمعرفة علوم مدونة ولا بد من هذا العلم من غير مدونة

العلم اللاهوتي والفلسفي
 والطبيعي

يذكر فيها حقيقة العلوم اليونانية والفرق بين ما ذكره الحكماء منهم قبل الاسلام في بلادهم وبين
 ما ذكره النرجون من اليونانية الى العربية في الاسلام فاعلم ان الحكماء اليونانية قد اعدوا العلوم الحكمة
 في زمان طويل غير ترتيب اعاد حكماءهم وكان تدوين تلك العلوم يتلحق الاذكار وذلك على ما
 يزعمون انهم من زمن ادم بنى على الله عليه السلام الى عهد سليمان الذي كان معاصرا لعيسى عليه السلام
 قد دونوا العلوم الحكمة وصنفوا فيها كتب كثيرة وسائل طويلا وقد جمع بعضهم اسكتلهم فيلثون
 في تلك الزمان حين بنى المنارة باسكتلهم وقد بنى المنارة على مكان ينصب فيه حجر السيل فيبحر الروم
 وجعل على راس المنارة الحجرة ليعرق من قصد الدخول الى الديار المصرية من الروم والافرنج فلما نقل
 المنارة جمع جميع الكتب للخدمة للحكماء اليونانيين في تلك المنارة لتكون مفضولة فيها ولا يصل اليها
 ابدى الحوادث وكانت مفضولة فحفظت في ذلك الوقت الى ان بعث الله نبينا صلى الله عليه وسلم في الاسلام
 وفتح الديار المصرية وفتح الاسكندرية ببدر بن عيينة العاصم في زمن خلافة عمر بن الخطاب رضي الله عنه
 وقد روى الشيخ الامام ابو الفرج عبد الرحمن بن علي الجوزي رحمه الله في كتابه للسنن في تاريخ العالم
 لما فتح الاسكندرية ووجد في منارها الكتب اليونانية فكتب الى امير المؤمنين عمر بن الخطاب فاعلم
 بان الكتب الكثيرة اليونانية موجودة في المنارة وسال عن حكمها كيف يفعل بها ابوبكر بن ابي رباح
 ابو ظبي لم يسمع لغيره من الخلفاء جميع اصحاب رسول الله صلى الله عليه وسلم واخبرهم الخبر وشاورهم
 الكتب فقال امير المؤمنين علي بن ابي طالب كرم الله وجهه واما امير المؤمنين ان كانت هذه الكتب في
 مواضع كتب الله وسنة نبيه فلا مصالحة فيها ما وان كانت مواضع كتب الله وسنة
 نبيه صلى الله عليه وسلم فلا يختار الى العلوم الاجنبية فاكثاب والسنة كافيان لنا ولا نقدر
 احكام علوم التي ليست من علوم ديننا فكتب اليه وروى بان يحرق تلك الكتب فكتب عمر بن
 الخطاب رضي الله عنه الى عمر بن العاصم ان يحرق تلك الكتب فلا حاجت لنا اليها فبلغ الكتاب

من كتاب اليونان

الذي هو موضوع لفكرة الطبيعة فالمناخون اخذوا الامر العام فجعلوه موضوعا للعلوم المتعارفة
 بانواع الموضوعات التي هي افعال للموضوع العام انما هي الانواع بحسب الجنس وهذا جعلوا العلوم
 المدونة عليها واحدا وهذا امر يتبع فلا سعة الاسلام وانما وفقنا الله تعالى فعلنا من علمه
 حديث رسول الله صلى الله عليه وسلم من باب العلم النبوي وقد سبقنا قبل الاشتغال بالكتب
 الاشتغال بالعلوم الفلاسفة وسافرنا الى مصر وطالعنا كتب الفلاسفة من الحكمة وطالعنا كتاب
 الحكمة المشترقة الذي يدعى ابن سينا في صدره كتاب الشفاء انه ذكر فيه ما هو الحق والصواب عند
 من هذا اهل الحكمة وعلمنا ان المتأخرين لم يمتنعوا في ترتيب علوم الحكمة انما الفلاسفة فاردنا
 في شرح فاعلمنا اننا ذكرنا علمهم بغير بيان لموضوعاتها وانما اتي اسماء تلك العلوم وبعلمنا ان من علمها
 بعلمها اولا فاما في ذكر الحكمة العملية وتابع الاقسام فان اول تلك الصراط المستقيم فما نحن من ذكرها فان رايت فيها
 ذكرنا ما يخالف ما ذهب اليه المتكلمون في الاسلام فلا طعن بالادعاء بل ارجع النظر الى تلك الكتب
 وسعيلوه الذين ظنوا انهم متقلب يتقلبون او انهم في الحقيقة فاعلمنا ان العلوم بالدرج والمرتبة
 عليهم والاولى بالعلوم فدونها سائر العلوم وانما هي في الحقيقة فاعلمنا ان العلوم بالدرج والمرتبة
 فيكون في العلم عن عوارض الذاتية ولزاد بالموارد التي لا تليق بالدرج والمرتبة
 لاننا قد علمنا ان العلم عن العوارض الغريبة للموضوع لا يكون في العلم وبما لم يعلم العلم
 لانه الغرض من الموضوع وقبيلته بما في العلوم بعضها عن بعض وذلك انما هو كمالها في العلم
 في علم في ذلك العلم وبما لم يعلم لانه كان لا بد من العلم في العلم وبما لم يعلم لانه كان لا بد من العلم
 على انما عليه لم يقدرا على ذلك واسطة العلم وهو معرفة حقيقة ان الحكمة انما هي ما هي في العلم وبما لم يعلم لانه كان لا بد من العلم
 جعلوا انواع من انواع الموجودات شيئا بياض عشرة ونظروا الى الامور العارضة له وسماها انواعا لا تليق
 وحلوا ذلك العارضة عليه فاذا احلوا عليه ذلك العوارض سواها جميعا انما هي في العلم وبما لم يعلم لانه كان لا بد من العلم

الذي هو موضوع العلم بان يخرج تلك الكتب ويقسم على الخاتمين في الاسكنين يخرجونها الى اقسام
 وكان في الاسكنين يخرجها في اثنى عشر الف عام فقسم الكتب عليها لجعلها وقودا لاوتون فاقروا
 بها التوفيق لطامات اربعين يوما حتى علموا ان الله الارض من تلك الكتب ولم ينزلوا وكان ذلك الى ان
 اختلف ما مود بن عارون الجاسي ان كان محبا لانا فلا سعة وكان عنده من بقايا اليونانيين
 اسماوا طاهرا مثل حنين واثمخ وغيرهما من الاطباء وكانوا يعرفون الساسين العرب واليونانيين
 فامروا مود بن عارون ان يكتب يونان من اطراف الروم والمغرب فيجمع بعض الرسائل المتفرقة والموارد
 للغة فامرهم بان يجعلوها بغير فتر في هذا غير ما ولم يكونوا يعرفون ذلك اللسان كما ينبغي ولم
 يكون كتب مطولة متفرقة ليعلم بها انما العلوم على ما يخرجها اساطير الحكمة المدلين فانخرجوها بحلقة
 وعبروا الموضوعات وجعلوا اعادة من العلوم على واحد لا يشترط ان يكون في جميعها من عوارضها
 انواعها المتعددة تحتها ولم يميزوا بين الموضوعات لجعلها العلوم مدونة على ما ذكرها الحكمة
 ثم قسموا في اقسام تلك العلوم من متفلسفة الاسلام واشهرهم ابو النصر الفارابي وكتب رسائل كثيرة من
 كتب اولئك المدرجين ثم جاء بعده الحسين بن سينا ابو علي البخاري وكان رجلا مستطابا جمع
 رسائل الفارابي وغيرهما من الكتب التي تفرقها وصنف كتابا سماه الشفاء وجمع فيها اقسام الحكمة
 على وجه آخر مما هو في بعض الموضوعات على غير ما عيشه المتكلمون وجعل فيها فلكا كثيرة
 في كتب المتأخرين وعظم المنقول في ذلك من كتب ابن سينا ثم من كتب تلامذته منهم ابن سينا وكتاب
 التمهيد والجلد في نظر الاسلاميون بالمدونات العليا ومن انما الفلاسفة المتكلمين ليعرفوا
 التمايز بين علومهم فجعلوا عدة من العلوم علما واحدا والاولاد قديما الفلاسفة ودوا علما وجعلها
 المتأخرون علما واحدا للاشارة الى موضوعات وانت تعرف ان موضوع بعض العلوم قد يكون متداخلة
 تحت موضوع اخر كالبدن الانساني الذي هو موضوع علم الطب وهو متداخل تحت علم الفلسفة الطبيعي
 الذي هو

الشئ الذي يتصوره موضوعا على انه قد علم من قبله فمفهومه الى هنا شبه بعض الامور مع شئ واحد من حيث العلم وخرجه مطلقا
 ليس يتخلل الاحوال المتعلقة بالاشياء فيرفع التعاريف في العلوم المتعلقة بالموجودات وتصير بها تجربة طالب
 الحكمة واما لفظة العوارض الدائمة فكذا من حال المتأخرين وفيه زيادة في التجاوز والافاضل المتأخر يحصل بالحواس
 في العوارض مطلقا كاللا ينفك لانه جميع الاشياء المتأخرة ووضع الموضوع على ما في العلوم وهو المطلوب
 وما ينبغي ان يعلم ان هذا المقتضى في تدوينها العلوم كانه لا يكفره بالتميز بين احوال انواع الحيوان
 عند العوارض وكان حال العوارض جاعلا وحده في تحقيق العروض ووضوحه فربما كان بعض العوارض
 اوضح عروضا ويكون من قسم العوارض الغريبة وكذا بالعكس لو ان يكون بعض العوارض اوضح عروضا ويكون
 من العوارض الدائمة فانه هذا الموضع يعرضه الانشاء بواسطة الالوه عن الحالة الطبيعية وهذا
 المعروف لا يحتاج غير وهو اوضح من كثير من الاعراض الدائمة كالعلم بالاشياء الحاصلة بواسطة ذاته الالهية
 والطبيب لا يبحث عن ذلك العلم الحاصل بالمرض من حيث انه طبيب بل يبحث عن المرض لما هو الخارج
 ولهذا التحقيق ضعف راي من ذهب الى انه العلم لا يبحث فيه عنه العارض بواسطة الخارج الذي يمتد
 العارض الغريب لانه الطبيب يبحث عن هذا الانسان فقولنا ان الانسان يمرض مسئلة من سائل علمه
 لا تبحث عن موضوعه الذي هو هذه الانسان والمرض عارضا فيه بواسطة الخارج عن الحالة الطبيعية
 والخارج عارضا في رتب ليدل الانسان لا في رتبة امت البنية ولا جزوه ولا الخلل في السائل لا انه قد
 يوجد الخلل عن الحالة الطبيعية ولا يوجد به الانسان كذا مرض الحيوان فثبت ان العلم يبحث فيها
 عن عوارض الغريبة للموضوع وهو المطلوب وانما علم اذا علمت هذا فاعلم انه مجموع العلوم للدور
 المتعلقة بالاقسام السبعة المنظرية والعلمية والفريقية والاصولية سبعة واما بعد عن ان يكون هاهنا
 هذا المقام باسمها وتعرفها بها وموضوعاتها وغاياتها يكون عدة ايراد فاعلم ان العلوم العقلية
 وليا هذا العلم انما هو ان العوارض لا تتغير بطريق العقل الصحيح التابع للشئ الصريح والله المتوفى ونبتا

العلم المتعلق بالانظر سبعة علوم

من

بعلوم النظر المشهور بعلم المنطق اعلم ان العلوم المتعلقة بالنظر لا اكتساب اما ان يتعلق ببيان المعلومات
 التصورية بمراد التصديقية التي هي مواد التجربة وموضوعاتها التي هي التصورات او احكامها التي هي التصديقات
 التي يتوكل منها القياس وفي الموارد التي يقع فيها النظر في فهم الموجودات الممكنة التي هي الحقائق
 واعلم ان سائر المعلومات العشر ثمانية علم فطري يابس وعندها بالسان اليوناني هو المعلومات العشرة
 وتعرفها ان علم يعرف به موادها من ان اكتسابه على المعلومات التصورية والتصديقات المتعلقة بالموجودات
 الممكنة التي هي المعلومات العشر فهو موضوع المعلومات الحاصلة من صور الموجودات الممكنة حيث رتب منها
 التصورات للتعريف والتصديقات للتجربة وقادته وغاياته معرفة معرفة في العلم من الموجودات الممكنة التي
 يكون الترتيب النظري من معلوماتها باليؤدى الى التفسير للقول التصوري او التصديق في هذه الموضوعات
 هي التي تدعى بالعلم من اجزاء العلوم لانها تفسر موضوعات مسائل العلم المذكورة لانه التصديق
 بموضوعه الموضوع او التصديق بوجود الموضوع من اجزاء العلم حتى يد علمها انما من المبادئ
 تكيف بعد جزوا وقد ذكر ابن سينا مباحث علم فطري يابس في صدر قسم المنطق من كتاب الشفاء
 لا تدعى بالتقديم من جميع علوم النظر بناء على انه ذلك العلم يرتب المعلومات التي يقع فيها النظر
 الموجودات الممكنة التي مباحث الحكم فيها واما ان يتعلق بمباحث الكليات الفوق التي هي مواد القول
 الشارح فهو علم الباعثي وتعرفها ان علم يعرف به مواد القول الشارح وبكيفية ترتيبها على وجه يوقى
 الخلل في التصوري ومعنى الباعثي في لسان اليوناني ان الكليات الخمس وموضوعها العلوم التصورية
 يكتب من المعلومات التصورية وغاياته معرفة تفصيل الجزوي التصوري من المعلومات التصورات بطريق
 القول والنظر وهذا يسمى بالتصورات النطق والمادة علم طويل الذي ذكره المباحث ولله
 فروع والمتأخرون لعدم تعميم فيها اخذوا شيئا قليلا منه وجعلوا جزوا من العلم الذي سموه منطقا
 واما ان يتعلق بتفصيل القول التصديقي من المعلومات التصديقية بترتيب القياس المركبة من القضايا

علم فطري يابس

علم اب غربي

علم البرهان

ليؤدي المقدمات التصديقية التي هي المقصود للحكيم ترتيب المقدمات في علم البرهان
 وتقر بغيره علم يعرفه القضايا التي هي المقدمات وكيفية ترتيب المقدمات التصديقية الباقية
 ليؤدي الترتيب الأخير من تصديقي يقيني وموضوعه العلوم التصديقية يقيني من حيث كتب منه
 الجهور التصديقي يقيني وغاية من فهمه تحصيل الجهور التصديقي من المعلومات التصديقية وهذا
 غاية غرض الحكيم المنطق لاثارة العلم الحكيم على البرهان وقد كان للفلاسفة في هذا العلم كتب
 عظيمة وكانوا يذكرون مباحث التصديقات في علم البرهان كالتصديقات والحكايات والافعال الاقيسة
 وبيان الاشكال والمخالفات وكانوا يستعملون في الاشكال المطالب للحكمة البرهانية وكانوا يجرون
 عليها احكام الاقضية في المراتب في المخططات وغرضهم في هذا العلم هو كونه المقصود الاصل والامانة
 متعلق باحكام علم تصديقي خاص بطريق الفهم من المقدمات المقبولة والظنية ويسمى علم الخطابة وتسمى
 البرهان يعرف باحكام العلوم الاصلية بالمقبولة والظنية من المقدمات المقبولة او المظنونة ويترجم
 العلوم التصديقية بالمقبولة او المظنونة من حيث يخرج القول على الرتبة على الترتيب
 وغاية تصديقي الانبياء بالبرهان على طريق الحكمة فكلوا مقدمات الاوليات بالكمالات على الترتيب
 والاعتقاد بالبرهان وبالمقولة قال المحققون بوجه علم يافع جدا من علوم الحكماء في تعظيم امر الله والحكمة
 على خلق الله والغرض من هذا العلم ترتيب الناس بما يفهم من امور وعاداتهم كما يفعل الخطباء والفقهاء
 وهذا كان علما بانما عظماء عند اليونانيين وحكي بنين حقيقة هذا العلم لانهم من العلم المنسوخة
 ولكن في هذا النبيل فانه مع فرك الحكماء كانوا يصدقون الانبياء اعلم ان علم الخطابة علم ينسج على
 القضايا المجازية بالمقولات وعلى القضايا المركبة من المقولات كما عرفت في غير هذا المقبول الا
 فوضوح من يعتقد فيه اما الامم ما في من الخرافات والكمالات كالانبياء والاولياء ولما اخذوا منه
 بمنزلة عقل الدين كاهل العلم وانما المقدمات والمقولات والقضايا الحكماء بها حكماء بها حكماء بغيره

علم الخطابة

او الفطنة

كقولنا فلان بطرف بالقبول فوسايق والقبول المركب من المقبولات والمظنونات فبما خطابة
 يقع على انبياء الخطابة اما المقبولات فهي مقدمات على اضطرابها لا بد من قبوله مثلاً بعث الله محمداً
 صلى الله عليه وسلم نبياً فانه لا منة له بمبعوث من الله وبعد ما طوبى بالبيضة اظهر المنفعة على طبق
 ما اذعاه فقيسه فاما خبر رسول الله صلى الله عليه وسلم في قضية مقبولة لانها صادقة عليها الخطابة
 ما خذوه من اعتقادهم انه ينبغي لامر مساوي هو المنفعة فوجب على طريق الحكمة ان يقبلوا لانها صادقة
 عليها انها مقبولة على طريق الحكمة فيجب على الحكيم البراني عقله الايمان بان محمداً رسول الله بعد اذ بعثه
 وظهور البرهان عنه وهذا من سائر العلوم الخطابة اذ اذ علم مقبول لا واجب قبوله من البرهان هذا اذ علم
 الخطابة وقد استفاد في علم الخطابة كلياتها من العلوم العظيمة وكيفية تأثيرها في النفس وتطورها
 للقصيدة ارباب الخطابة وفي ذلك العلم الحكماء تسليم عظيم بطريق الانبياء او محمداً وفي مائة اللوح
 وسائط الناس والامر بتعظيم الله والسفينة على خلق الله ولكن انهم كتبهم في غير وجهه وحجلاً الاسلا ميرات
 من الحكماء في هذا العلم كلمة واحدة يذكرون فيها المركب من المقبولات والمظنونات خطابة فكانهم
 يذكرون تعريف من حيث الفهم من مواد الاقيسة والله اعلم واما ان يتعلق باحكام علم تصديقي
 حاصل من الشهورات والمسلّمات فهو علم البرهان وتعرفه انه علم يعرف به طريق الزايم الخضم من
 ترتيب مقدمات مسلمات او مشهورات وموضوعه العلوم التصديقية من حيث انه موضوع الزايم
 الخضم وانما عند الباحثين وغاية الزايم الخضم وانما هو قاصر عن ادراك المقدمات البرهانية وحقيقة
 هذا العلم انه الحكماء امارا او القضايا المشهورة التي هي قضايا يعرف بها جميع الناس وسبب شهرتها انها
 يعرف اشهرها على ما مضى فانه كقولنا العدل حسن والظلم قبيح وامّا في طابعهم من الرقة كقولنا كشف
 العورة مذموم واما انفعالاتهم من عادات كتمه في الجوارح عند اخلاصه وعدم تجرعه عند غيره
 او من شرايع واداب الاوليات ويعرف بغيرها ايات الله ان لو فرض نفسه خالصة من جميع الامور الغريبة

علم البرهان

للعقل كماله بالاوليات المشهورات وهي ان يكون صادقاً وقد يكون كاذباً بخلاف الاوليات وهي
 قوة مشهورات بحسب عادتهم واداءهم وتلك اهل صناعة ايشم من ارباب كسبنا عاينهم على المشهورات
 التي يكون صادقاً بحسب حكم القطر الصحيح منوهة من جهة القضية مفيدة للعلم المأخوذة من حكم القطر
 السالكة لغيره اعلوها احكاماً عقلية او سياسية او دينية وان ضالفت الطالب للاخلاق التي ضلته
 ما يقع اليها بالبرهان اقتربا بالعلم المتقادم المشهورات ليصير في كسبنا ذلك المقصد في تالفة
 لذلك القضية المأخوذة من المقدمات المشهورة وهذا ما ذكره هذا القسم من علم الدلائل في هذا القسم
 مركب من المشهورات العدل حسن وكذا حسن في الانصاف به فالعدل في انصاف في هذا
 يقفون من العلم بالبرهان وجوب الانصاف بالعدل فالضعيف من اخذ هذا للطلب من
 البرهان ياخذ من علم الدلائل هذا قسم من مادة القياس الدليل ولما القم الثاني من مادة ذلك
 القياس في السمات وهي قضايا باسم الحكم وبني عليه الكلام لدفع سوء كانت مستقيمة في حاشية
 او في ما بين اهل العلم كتليم الفقهاء مسائل اصول القضية وتكليم الحكماء المقدمات البرهانية التي تناول
 بلهم عند الفلاسفة ولم يستدل عليها عند البحث كما يقول الحكم عندا فمتر البرهان على ان اللوث
 في العقل الثاني العقل الاول لا واجب الوجود اذ لو صدق عن واجب الوجود العقل الثاني لوجد صدق
 العقل الاول لانه لصل عن انشاده وهذا حال لا تراه واحد الواحد لا يصلح عنه الا الواحد
 فلا يصلح عن واجب الوجود العقل الاول والعقل الاول يوجد العقل الثاني في العقل الاول
 هو الموزون العقل الثاني لا واجب الوجود لهذا الاستدلال لهذا المقصد البرهان يستدل بعدة
 مسئلة بين الحكماء وهو ان الواحد لا يصلح عنه الا الواحد والمثبت الحكم في هذا البحث هذه العقدة
 لم يكن قياسا المذكور برهاناً لا يمتنع على مقدرة جدلية قبل الالزامات ومن هذا يلزم ان يكون اكثر
 مباحث الحكماء جدلاً لانهم اصولاً مسئلة فيما بينهم يبنون عليه البراهين وقد سالت في
 اصغهام

اصغهام عن مولا الاستاذنا الاعظم جلال الدين محمد بن عبد الله الدواني روح الله ووصه
 اوان مودة علينا التي تبرز في قلنا ما دليل الحكماء على ان حدوث الشيء لا عن شئ محال فقالوا ما دام
 من حكم القطر وقال ان الحكماء قضوا بالظهور في اخرويات الطبيعة وتعل عنهم انهم قالوا نحن نأخذ من
 القطر ومثل هذا في الاوليات والطبيعية كثيرة ومن تفحص راجع الحكماء وجد في ما قلنا اثره قال
 فضيل الله عز وجل ينبغي ان يحكم على هذا القضايا انما انما سلكا ركة منها ليس لازم تخضع عند الحاجة
 تفقد وبعد العلم الفطري الذي جعله الحكماء من اخرويات الطبيعيات وليس من المأخوذات من القطر
 من قسم الضروريات لانها ليست بالاوليات لعدم حصول ذلك العلم عند من تصور انهم في مثل من
 تصور اطراف من القضية الحادث لا يحدث الا وجه شئ ولا يحصل له العلم بغير الحكم وليس هو مثل الحكم اعظم
 من اللزوم فيكونه بالاوليات ولكي هذا العلم يحصل على ركة ملكت عليه يحصل من كثرة ما علم من
 العلوم فلكل الصاغة يقتضي حصول ملكة في النفس يقتضي العالم لا تصدق تلك القضية للنسبة
 لذلك العلم كما يحصل لصاحب ملكة الحكماء الطبيعية ان حدوث لا عن شئ محال ولا يحصل من القطر
 لغيره من ماضي العلوم الرئيسية والاشية وذلك لكثرة مشاهدته لحدوث الاثار عن اللوثات من العقول
 والنفس والصور النوعية والاشية فاذا حصل له بالكيانات الحادثة التي يكونه البحث عنها
 وثيقة للحكمة الطبيعية وذلك اذا العلم بحقيقة الحدوث يقتضي ما لا يكون الا عن شئ والحكم
 اربا عن المأخوذات في صناعة حكمه كثره مشاهدته الحادث عن حيث انما حدث عن شئ فلا يحصل
 له هذه الملكة وخرج من هذا ما صير علم الدلائل بالنسبة الى الحكم وقد صنف في هذا العلم كتب وعنده
 الحكماء كعلم الخلاف عند الفقهاء واما ان يتعلق بالحكام علم تصديقي حاصل من الخيلات فهو علم
 الشعر وتعرفه انهم علم يعرف به انما اثره النفس بالترغيب والترهيب على وجه الخيال حتى يتصور
 الرغبة الى الرغبت اليه والترهيب الى الرغبت منه وبوصوه للعلوم التصديقي من حيث انه غير مرغوب

علم الشعر وتصنيفه وتصنيفه وتصنيفه
 علم شعر

او مرتب لا نامة الوضعية او الوضعية وعاشته انفعالي النفس وفوران رغبته فيما رغب اليه القياس ويجعل
رغبته فيما رغب اليه علمه من علمه النفس هو من علوم الحكمة ولما تعد واصول وقوم
معنى الخيال ان تصوير شي في صورة الخيال كما حصل للنفس المشرك مشا بهة على وصف مرغوب كقصور
المنزلة صورة الباقوت الباقوت الحس المشرك كقصور ما شابه الباقوت اما بما يعبر به بالبعث و
بما هو اوصاف بالسمع وكثرة قوائمه وعظم قوته وصفها الوتر وقفا وجوده من الاوصاف التي اشهرت
من الباقوت ثم انه النفس تصور عند هذا الاشياء الباقوت في الفرق منفرقة الباقوت في الباقوت
الباقوت مع كونه قوائمه وفوران اوصافه انما هي الاشياء الباقوت في الفرق منفرقة الباقوت في الباقوت
ان يندبر ويشتد بوجوده من نفعه انما هو الباقوت في الفرق منفرقة الباقوت في الباقوت
حاله وجوده وعدم امكان اتحاده بعد بصورته كما يشهد بها انها جانا ما كيف يكون ذلك لا يشهد
اولا اتصاله بالبدن فاذا تحيل من اعدا تصوير الحس المشرك من الصورة الخيالية الحاصلة له بالوضعية
او السماع مع تعريف للفرقة وجعلها اياه صورة خيالية اثارها بآثاره وشوقه ورغبته الى شدة وهذه
الصورة بالنسبة الى الاعيان الخارجية صورة كاذبة غير حرة وكلها انما هي من الصورة الغريبة والظافت
كان صاحب العلم بالاشعر انما هو صانع من غير هذا وهذا هو الحق لك معنى القول للشمس اعذب الشعر كونه
به انما تصور من حيث الطائفة من الصور من الخيال واليد والارضية واما انما تصور لا مقصود للحكم للتحليل
القياس الشعري فانه كلام لان غرضه انما هو الخيال الباقوت في الفرق منفرقة الباقوت في الباقوت
وانما يجيبه اذا التواكب فاذا سار الباقوت فرضا لا يكون ما يفرضه في الباقوت كما لا يفرضه في
الحس لا كما لا يكونه ولا كما لا يكونه الشاعرية الباقوت في الفرق منفرقة الباقوت في الباقوت
كما في الباقوت ويجعل في الباقوت في الفرق منفرقة الباقوت في الفرق منفرقة الباقوت في الفرق منفرقة
نفسه له وهذا ليس بكنز بل هو تشبيه لا كما في الفرق منفرقة الباقوت في الفرق منفرقة الباقوت في الفرق منفرقة

التشبيه

لما كان الشاعرا في صورة كاذبة غير حرة وكلها انما هي من الصورة الغريبة والظافت

التشبيه لانه قد يكون استعارة والعلاقة قد وجد التشبيه كما في سائر الاستعارات ومن ثم عرفت قول اهل الشعر
في الشعر ان الشعر كلام حسن ويشعر به ثم علم ان الشعر علم حكيم وله قواعد في مراتب التحليل والتحليل تحفظ
في الصورة الماخوذة من الحس المشرك في كثرها بالاشعر انما هو الباقوت في الفرق منفرقة الباقوت في الفرق منفرقة
الاشعر انما هو الباقوت في الفرق منفرقة الباقوت في الفرق منفرقة الباقوت في الفرق منفرقة الباقوت في الفرق منفرقة
ارباب الحكمة واليقين وصاحب مقبرة انما هي الباقوت في الفرق منفرقة الباقوت في الفرق منفرقة الباقوت في الفرق منفرقة
منظورة واخرى الكلام في غير علم في استعمال القياس الشعري في هذا البيت الذي عرفت في
حجة تجلي جاني من ذلك لا يتقطع وصفه في قوله عن رجاءه الممكن الشعر الموشق به الذي لا يمكن
البعث انما هو الباقوت في الفرق منفرقة الباقوت في الفرق منفرقة الباقوت في الفرق منفرقة الباقوت في الفرق منفرقة
على انما هو الباقوت في الفرق منفرقة الباقوت في الفرق منفرقة الباقوت في الفرق منفرقة الباقوت في الفرق منفرقة
بالالف الذي انما هو الباقوت في الفرق منفرقة الباقوت في الفرق منفرقة الباقوت في الفرق منفرقة الباقوت في الفرق منفرقة
اصلا ولا كما لا يكونه الباقوت في الفرق منفرقة الباقوت في الفرق منفرقة الباقوت في الفرق منفرقة الباقوت في الفرق منفرقة
بالاجود فان قيل اذ عرفت ان هذا هو القياس الشعري في الفرق منفرقة الباقوت في الفرق منفرقة الباقوت في الفرق منفرقة
الشعر وتكشف النظم عشا في صورة المناجاة والاكاد كذا في الفرق منفرقة الباقوت في الفرق منفرقة الباقوت في الفرق منفرقة
الكلام الشريف يستعمل على التخييل والتخييل كذا في الفرق منفرقة الباقوت في الفرق منفرقة الباقوت في الفرق منفرقة
بالفرقة والفرقة والفرقة الى الباقوت في الفرق منفرقة الباقوت في الفرق منفرقة الباقوت في الفرق منفرقة الباقوت في الفرق منفرقة
ان رجاءه لا يمكن ان يتقطع فالقوى يمتد عطف عطفه ومنه باعطاء سؤل من حكم ان رجاءه
ان يتقطع كالجمل الحكون غير بعدم الانقطاع ابدا في رغب مثل ذلك الذي لا يعطى سؤل من حكمه
من اهل النجاة وهذا هو المطلوب من المناجاة واما التخييل في الفرق منفرقة الباقوت في الفرق منفرقة الباقوت في الفرق منفرقة
اثبات امكان العذاب من تشبيه النفس فابدا في تشبيهها من العذاب التي ثبت الغمام

وغيره تجيب فانه على الترهيب ليس يحصل من قسوة شعيرة لانه الترهيب يحصل من المعنى الخجل لما يكون
شعيرة لعدم ثبوت الخجل له قلنا للجان لم يغير حتى يتبين لنا معنى الخجل في هذا المقام وحققة علم ان
الخجل في اللغة يقال يراد به وضع الخجل وهو السواد الذي يمسح للجلالة كما يشبه برجل ويوضع في
المنزوعات لجعل للسياح والطوبى لانه ان كان فلا يكون فيها وقد يقال هو لادب الشبهة يقال خجل
اليه هو لا اي شبة ويصح الخجل يكون الشبهة لانه الشبهة اذا كان فعليه هو لا يراد به فهو الشبهة عند
الراي والمخاطب ويصح هذا الشبهة هو اراءه الشبهة لا مقابلة الشبهة للشبهة وهذا الشبهة مما يوجب
من قوله تعالى وما ملكت يدايكم وما ملكت اذنكم وما ملكت ارجلكم منكم فاعلم ان الله لا يهدي القوم الظالمين
عيسى فعلى الشبهة مما يشبه على المخاطب ان لا يكون له غيره وهذا المعنى ورد الخجل في القرآن عند قوله تعالى
فاذا جاءكم من غيركم فمما خجل اليه من غيركم فاعلم ان الله لا يهدي القوم الظالمين وهذا المعنى مما لا يكون
مفسر في هذا الشأن السم اذا علمت هذا فاعلم ان الشعر هو القياس المركب من الضمما بالحيالات وهي
قضايا الخجل بما فينا من النفس منها قضايا ليدل فترجى عند السمع وترجى عند النفس وقد عرفنا
معنى الخجل فانه الخجل يكون قوي الاشارة للصوت المحسوسة والجمالية وقد يكون في العقول على الخجل
المحسوس كما في البيت من قسم الترهيب فان الترهيب بالترهيب ان الشبهة الشبهة في طلب الرجاء وهو يوجب
التردد والامكان في التعذيب كما علم من معنى ان الشبهة الشبهة في طلب الرجاء وهو يوجب
في صفة التعذيب المتمثل بجل الرجاء في نفس عظمة من ذلك الامر المخوف وهو ان الانسان
كأنه معذب عذاباً ممتداً الى الف جنة من موج ذلك مصر على الرجاء ولا يترتب عليه الاثر صلاحاً قطعا
وهو الواقع في العذاب من غير مجاعة مع الرجاء والسم فانه صفة ترهيبها النفس هو عظمة هذا
هو الحكم الشعر المستبط منه الترهيب ومن هذا التحقيق فان حققة علم الشعر الكيفية بأنه في مراتب
الحيالات المحصلات للترغيبات المتلفة والترهيبات المتفرقة فان قيل يلزم من المكان وقوع
العذاب

قوله الآية

العذاب على كرم الله وجهه كما يستفاد من البيت المذكور بطلان ما ذهب اليه الامامية من
وجوب العصمة للامام لانه المكان العذاب بنا في وجوب العصمة وذلك على هذا على الامامية واجبا
عن هذا المكان بعضهم ان تعليم الامامة بالخوف والرجاء وان فرض من غيره لانه لم يزل الخجل على
الامر على صاحب كشف الغطاء عن هذا الجواب وقال قد تحقق عند امة الامامة المعصومين مثل علي بن ابي طالب
للمرضى والامام زين العابدين وغيرهم اعترافهم بكونهم عندنا جاتهم في الدنيا المحظرة والادوات الخالية
في المخلوقات التي لم يكن عند احد قدس الا الله تعالى العفوس ذنوبهم بالسيئات الكثيرة فاعلم ان هذا لا يوجب
الامانة وتعليمهم واجاب وهو هذا الاستحالة كلام مطلوب من المراد من الترهيب في الاولى وما هو
اسبب اليقين الاستغفار من الدنيا والمعاش بالخوف فاما بالنسبة الى مقام القرب الاخرى تبين وتقصير في معرفة
عن مثل هذا وعلى هذا الجواب يكون المراد من الآية ان الشبهة الشبهة للتردد والامكان لطلب الحاجة
من الاستغفار بالدنيا وذلك الجواب منها بعيد لانه عبارة المناجاة تكون على طلب الغفوة من الذي في كثير
كما لا يخفى فلهذا على ترك الاول ليس لمصواب بل للجواب ما قلنا من المباعدة المناجاة والخجل نفس
المعقوب الذي ليس الكلام على الحقيقة بل على الخجل لاجل ترهيب النفس بما عاقبة في مقام الشبهة التي هي
ديون الصدقاتين وخالف العابدين وهذه الشبهة هي الموصلة الى مقامات القرب الاخرى وهذا لا ينافي
الامر حيث العصمة واخبار النبي بكون طريق الوصول الى الجنة والمقامات فكيف ينافي التحقيق بطلان
امن العذاب من حيث العصمة واخبار النبي بكون طريق الوصول الى الجنة والمقامات فكيف ينافي التحقيق بطلان
البسط حقيقة علم الشعر حيث علمت حقيقة الخجل فاما هذا القيل الذي قيل عليه القياس الشعرى وهو
جدة الشبهة في النفس بالترهيب والترهيب يكون على درجات وعلل فانها واشدها في الصاعقة
ما يكون في الصنع للحيالة الماخوذة من الصنع الحسية وقد يكون في المعاني والحدوات يتوجه الى
ضرورة المكان وقد قيل ان الخجل انما يحصل من الخجل الشعرى في اوزان التعلم وقوايته

تعريف الشعبة
عرفت الشعبة

على طريق التعديل على ما هو اصلها عند ذواته يتفق كلامه مع كلام الحكمي في هذا هو الشعر المحدث
 واذا كان في الامور الدنياية ومقتضيات الشهوة والافعال كانت الدنياية لغيرها من التعجب بها
 يروى عن الخليل والزهري وغيرهم انهم قالوا في هذا هو الشعر المحدث الذي هو الشعر الذي
 تعالى يقولوا وانتم انتم انتم انتم في علم واوهيوت وانتم يقولون ما لا يفعلون وقد يقولون
 الله تعالى في المحدث الشعبة الذين آمنوا وعملوا الصالحات وذكروا الله كثيرا وانتم انتم انتم انتم
 ظنوا وسيعلم الذين ظنوا اني منتقلب ينتقلون ويحتمل ان يكون هذا القسم حاصل من تأييد الملك
 كانه القسم الاول حاصل من ايمان النبي والاشياطين ويؤيد هذا الكلام قوله صلى الله عليه وسلم انتم انتم
 حين اراد ان يتركهم في ما جاء به من روم القدس معكم ومن هذا الكلام وضع عندك كالاخر
 بين الخطابة والشعر وان علم ان الحكمي الشعر القوي اعظم الشعر في الكلام الموزون لا يترى
 النابز بوزنه وسرته ان الزينة ونحوها لا يترى عن النابز في الشعر النابز في الشعر النابز في الشعر
 لانه انما يترى في النابز في الشعر النابز في الشعر النابز في الشعر النابز في الشعر النابز في الشعر
 النابز في الشعر النابز في الشعر النابز في الشعر النابز في الشعر النابز في الشعر النابز في الشعر
 ذلك التعديل للرغب والرهيب ولهذا ترى ان في الاصطلاح والعرف العام لم يطلق النابز على
 يرثي الكلام للوزن والمقفي الخليل ومن ههنا يعرف الشعر بانته كلامه موزون مقفي على ما في
 عرف الشعر والافعال في الشعر ما عرفت ولا يدخل في الشعر الذي هو من علوم الحكم والمعرفة
 بالنظر في كونه تارة بالوزن او تارة في العلم والاطلاق الكلام في ما به الشعر النابز في الشعر
 ويرى ان الشعر النابز في الشعر النابز في الشعر النابز في الشعر النابز في الشعر النابز في الشعر
 الشعر النابز في الشعر النابز في الشعر النابز في الشعر النابز في الشعر النابز في الشعر
 معرفة فساد الشعر من حيث المادة فهو علم النقصان ويعرف انه علم يعرف به احكام القياس

القاسم

الفن من جهة المادة وموضوعه علم التعديل في الكاذب من حيث يحتمل في الشعر والفكر وغيره
 وهو الاشارة من احكام الموزون في العقليات فانها من اعظم عوارض الفكر واشد عوارض العقلية
 وفي الحقيقة ان الشعر معارف العقل وان كان له عدل في الشعر لا يترى من جهة الانسانية في حجم الجوانب
 ولا يترى من جهة العقل في الشعر في الشعر في الشعر في الشعر في الشعر في الشعر في الشعر في الشعر
 يقولون انهم من الكتب الاية ان آدم عليه السلام قد قرأ في سورة البقرة في سورة البقرة في سورة البقرة
 في الاية انهم من الكتب الاية ان آدم عليه السلام قد قرأ في سورة البقرة في سورة البقرة في سورة البقرة
 استمر في الشعر من الشعر من الشعر من الشعر من الشعر من الشعر من الشعر من الشعر من الشعر
 وكما ان موضوعه وفاروق مصنفه في الشعر في الشعر في الشعر في الشعر في الشعر في الشعر في الشعر
 العاشر في الشعر في الشعر في الشعر في الشعر في الشعر في الشعر في الشعر في الشعر في الشعر
 القوة الواحدة في الشعر في الشعر في الشعر في الشعر في الشعر في الشعر في الشعر في الشعر في الشعر
 القوة العقلية في الشعر في الشعر في الشعر في الشعر في الشعر في الشعر في الشعر في الشعر في الشعر
 الكذب والبطالة وانما من ناعمة اللغات الادبية فاعطى الى الدنيا لان الوحيات بسطت للاشارة
 الى بقية النصوص وقفا والوعظ من اللغات وبعد الرضى الدنيا التي وقع فيها الانبياء في سورة البقرة
 الواحدة وان لم يكن وسواس الوهم في جوار المكوت الاعلى والملك في ملك الملاكمة القوية في الشعر
 العقل العالم المكوت ولما اراد الله تعالى هذا ذكره في سورة البقرة في سورة البقرة في سورة البقرة
 السعادة والعرف الى الشعر المشادة والبعد وهذا لا ياتي في الشعر يكون الحكم مصداقاً لقسمه
 معلولاته عليه بانه الله خلقه في الشعر في الشعر في الشعر في الشعر في الشعر في الشعر في الشعر
 بالحكم في الشعر في الشعر في الشعر في الشعر في الشعر في الشعر في الشعر في الشعر في الشعر
 فالان في الشعر في الشعر في الشعر في الشعر في الشعر في الشعر في الشعر في الشعر في الشعر

هو خلق الوجود عن الميت في الغضبة المذكورة لا يمكن الوجود ولا يمكنها ان يصدق التجبئة اذا كانت
الكبرى صادقة وعلى ان هذا لا يخاف من ايقام المكونه منه بشعوره وادارة وهذا لا ينسب لطرف
منه بفعله القصر ولا ينسب للجزء والفرقة عند لفه من شدة وعظمت صبره لا جازة من هذا الشراذم
بهذه الصفات عرفت انه العلم الخاص بالذات التي هي الحكيم بالغة البؤانية هو فسطا ومما الذي لا يحرف
لا يغير الا من رزقه لا بعرفته هذا العلم ومن عرف صفات الواحدة في نفس الانسان ومواقع ليسه القوة العا
والاضلاطه ما ادرى ان كانت سبيل عليه معرفة مواد المعالقات المتعلقة بالمادة والحكيم العالم بالسفسطة
هو علم طريق تخيص البرهان والحكيم العقل عن السفسطة والمعالقات وذلك لثمة في تميز حكم العقول عن
الوجود مثلا السوفسطاي يقول وجوب الوجود لاحقيقة له لا تارة في حد ذاته بل ومن تثبت ان يكون
واجب الوجود موجودا والذليل على هذا الامتناع انه لو كان واجب الوجود موجودا لما كان يكون وجوده
من ذاته ومن غير ذاته كان من غير لازم ان لا يكون واجب الوجود ذاته الواجب معناه ان يكون ذاته
مقتضا لوجوده وكيف يكون وجوده من غير ذاته من ذاته فتاثير الذات نيسا على كماله الوجود او قبله
او بعده فان كان حالة الوجود فيكون تحصيل الوجود له تحصيل الحاصل وهو محال وان كان قبل وجوده لم
ان يكون الواجب موجودا قبل وجوده لانه ما يثر للعدم صانع وان كان بعد نزع ايضا تحصيل الحاصل وهذا
برهان سفسطي اقامه السوفسطاي على امتناع كونه واجب الوجود واثبت ان الواجب اصل الاثبات فالحكيم
الذليل ان كان عالما بعلم السفسطة علم انه السوفسطاي وجم عليه واستمر قضيه ومعه عرف موضع فساد الذليل
ونجاس هذا الذليل علم السفسطة وما اجاب فانه قد استثبت ان نيل ذلك ما الذي لم يرد حكم الوجود
فتقول الجواب عن الذليل السوفسطاي ان قولك لو كان واجب الوجود موجودا فاما ما كان يكون وجوده من
ذاته او غيره بمعنى لوجود موجود لا يكون وجوده من ذاته ولا من غيره وهو واجب الوجود لا تارة موجود
ليس له علم حتى يكون هذه العلة متفردة ذاتا او غيره وكما موجود تكون له علة فعلية اما ذاتية او غير واجب

الوجود

او غير ذلك له علم حتى يعلم ان يقال فيه هذه العلة هي ذاتا او غيره وهذا حكم وحكي لا يترك على كل موجودات
له علة لا تارة لا يجازيهم اذراك للذات التي تدل بها الحواس وذلك الموجود منزه عن الذل بالمحسوس
والجزئات الحسية التي يحيط بها الواحدة والقوى الحسية لا يكون الا ويرى فيماده علمه اما ذاتية
او امر خارج عنه حتى ينتهي لا موجود لاه من علمه فيقف هناك عن طلب العلة وحكم الوجود ان يصل
اليه فاذا اجاب عن هذا الاشكال واعلم السوفسطاي ان حكم الوجود في هذا السؤال كاذب
تكميل السوفسطاي عن باطله وهذا يحصل من علم السفسطة ثم اعلم ان المعالطة قياسا فانه
اما من حيث الصورة او من حيث المادة اما من جهة الصورة فبان لا يكون على هذه متبقة لاختلاف
شروطه الكمية والجزئية واما من جهة المادة فبان يكون المطلوب وبعض مقدته شرا واما
كالمصادرة او بان يكون بعض الصفات كاذبة شبيهة بالصا دقة والحكيم العالم بالسفسطة يحيل
ما يضر القضية المتعلقة بالذات من الفساد من حيث الصورة لا علم البرهان وترتيب
القياس ورعاية شرايط صحة وما يعرض القضية من الفساد من المادة فهو وظيفة العلم
السفسطة والمعالقات يذكر في الكتب المنطقية بقساما مادة وصورة وهو علم طويل
استغرق في بعضها الاجزاء الكثيرة في كتاب الشفا لان سينا والحكام المنقذين في هذا الفن
كتب طويلة ذكرها في المادة ولهذا يذكر في المعالقات في علم السفسطة لانه الفساد من
حيث الصورة ليس كذلك ولا عسر الاحتراز عنه بخلاف المعالقات من حيث المادة
فانه لا شبهة الوجهيات بالاوليات تخيص البرهان عنه اذا عرفت بما قدمنا من علوم
النظر انها سبعة علوم وموضوعاتها انواع العلوم للطاق سواء كان نفسيا او تصديقا
بالحيثيات المذكورة التي جعلها انواعا مختلفة مشتركة في جنس وعلوم التصوري
والتصديقي من حيث الاتصال لا الجبرول والحال انه جميع علوم النظر سبعة لانه هذا العلم

عجاب المعالقات وسعوا في تخيص البرهان عن الفساد ات من حيث محم

والذي هو المنطق في احوال محله تعلقه بالعلم في جعل العلوم التصورية التي تصدق بالشيء كونه
 موضوعاً للمنطق على المنطق من غير ان يكون موضوعاً لغيره وجوب الانفعال المختلف تحت علم ان لا يكون خبر علم
 فيكون هذا من اجل ان العلم الطبيعي هو موضوع العلم الطبيعي من حيث الحركة والسكون فلا يكون
 الطب علماً غير الحكمة الطبيعية لذات ذلك الانسان فمنه من ان العلم الطبيعي في العلم الطبيعي في العلم الطبيعي
 الاسلامية جعلوا العلوم السبعة علماً واحداً لا يترك في موضوع جنس ولم يلاحظوا الموضوعات
 وذلك لعدم تفرعها في العلوم للملك في العلم الطبيعي في العلم الطبيعي في العلم الطبيعي
 جعلوا على سبعة تعلقه بالنظر في العلم الطبيعي في العلم الطبيعي في العلم الطبيعي
 جعلت على اربعة من العلم الطبيعي في العلم الطبيعي في العلم الطبيعي
 ان العلم سبعة من العلم الطبيعي في العلم الطبيعي في العلم الطبيعي
 والنسبة فان اردوا بهذا ان من لم يعرف الاصطلاحات التي وضعها في علوم النظر فلا اعتداد
 بعلمه فلا يقدرون معرفة الاصطلاحات التي وضعها مثل القول الشارح والحج والقياس وقاسمه
 لا يدخل في حصول الترتيب الفكري الذي يفيد النتيجة الصادقة وان اردوا ان لم يتوصل
 قوانين الفكر فلا اعتداد بعلمه فهذا لا يصح الا في العلوم النظرية لما صدر من الفكر كما العلوم الحاصلة
 بالحدس من القوى والالهام والوحي والقوة القدسية فلا حاجة فيها الى المنطق وهكذا العلم الطبيعي
 مقاصد الشريعة فانها علوم تعتمد على قول الخبير الصادق الذي علمه من الوحي والالهام وكذا
 من القوة القدسية التي يكون لعلمها الامة والمحدث من القوى علم كذا في علم الكلام الموضوع لا لزمه
 للعلوم والمعادين من ارباب البدع والاصواء فمنه الى العلم الطبيعي في العلم الطبيعي
 مما يتوقف على معرفة قوانين النظرية فمنه الى العلم الطبيعي في العلم الطبيعي
 معرفة مقدار ما يتوقف عليه اقامة الحجج على العلوم من اهل البدع واجب في الشرع فمنه الى العلم الطبيعي
 علماً

علم الله في العلم في الاسلام يساوي للعلم ويدرك ذلك مقدار اثاره في العلم الطبيعي في العلم الطبيعي
 سبحانه وتعالى فمنه الى العلم الطبيعي في العلم الطبيعي في العلم الطبيعي
 الاجنبي بل هو من مساوي علم الكلام وهذا العلم الطبيعي في العلم الطبيعي في العلم الطبيعي
 هذا هو من علوم الفلاسفة كما بينا في هذا المقام والله الهادي الى صراطه المستقيم
 فالاعتداد بالاصطلاح المستقيم الذي هو المقصود من العلوم قد يحصل العلم في النظرية ان كان مقادير العقائد
 الحقيرة الاسلامية لا تؤخذ من الشارح العلم بالعلوم الطبيعية والله اعلم فمنه الى العلم الطبيعي
 فليس في العلم بالعلوم الطبيعية من العلم بالعلوم الطبيعية فمنه الى العلم الطبيعي
 ما قبل الطبيعة باعتبار العلم الطبيعي في العلم الطبيعي في العلم الطبيعي
 في الذهن والافعال ان يتعلق بوجوده بكونه وجوده عن ذاته ويكون ذاته مقتضياً الوجود
 وهو المستحق للعلم فمنه الى العلم الطبيعي في العلم الطبيعي في العلم الطبيعي
 الوجود وموضوعه ذات واجب الوجود من حيث اقتضاها ذاته وجوده وانها قد يكون ذاته
 وغاية معرفة من الكائنات وهو اجل الغايات وهذا العلم علوم الفلاسفة واشهرها وقد منصف
 الحكاء في كتابات كثيرة وانهم في هذا العلم وتحصيل طرق مختلفة من الفكر والاشراق باراضية وغيرهم من
 الطرق فمنه الى العلم الطبيعي في العلم الطبيعي في العلم الطبيعي
 والعلوم وتعرفه انه علم يعرف به ثمر العلة في العلل وتوسط العلل وتوسط العلل وتوسط العلل
 من حيث انه يصدر منه العلل وتوسط العلل وتوسط العلل وتوسط العلل وتوسط العلل
 راي الحكاء ومن هذا العلم علم مقام العلل وكيفية تعلقها بالعلل وتوسط العلل وتوسط العلل
 من علوم الحكاء وانما ان يتعلق بالوجود الذي لا يخلو المادة بوجه لا يحتاج اليها فمنه الى العلم الطبيعي
 الكائنات وتعرفه انه علم يعرف به الوجودات الكائنات التي انصهرت عن المادة غير لها الطهارة وموضوع الوجود

علم بعد الاول

علم العلل والعلوم

علم الوجودات الكائنات

علم الموجودات

الشيء عن احتلال المادة من حيث هو وغاية معرفته هذا النوع من الموجودات وقدرته عن العقول المجردة
وعن اجزاء الجسم كما هو الحال فلا يحتاج الى المادة ولا يحتاج الى العلم بالمادة وانما البصيرة فلا يتطارد
البرهان وذلك لان موضوع الفكرة الطبيعية هو الجسم الطبيعي من حيث للتركيب والسكون وموضوع العلم
لا يتغير فيه بل انما هو يكون بين شيئا وانما ان ثبت في العلم لا يكون بيان حقيقة الجسم الذي هو
موضوع الفكرة الطبيعية في العلم الا بالشيء الذي هو الا على اجزائها ولهذا يبحث في العلم الاكبر عن اجزاء
الجسم وانما ان يتعلق بوجوده بما دى من حيث انه موجود كذلك فهو علم الجزئيات وتقريرا انه علم
يعرف به احوال الموجودات غير المادية من حيث تجرد هاهنا عن المادة وموضوعه الموجود غير المادي
حيث هو غير مادي وغايته معرفة الوجوه المستخرجة من حيث انها كذلك وبقيدها ليستخرج من
الطبيعات لانه في الطبيعة يبحث عن الفهم العقلية وانما طرفة البصيرة تكفي من حيث تعلقه
بالمادة التي هي الجسم فالاحتياط بمعرفة بالخيال وبكل حقيقة من الفهمين بحيث عند الاكبر والطبيعية معرفة
الجزئيات من حيث هي وانما وجودها من مباحث الاكبر في الاربعة من العلوم تسمى بالعلوم الالهية
ومن سائر الحكم الهية فقد صدق كذا كثيرة مباحثها جعل علوما مدونة وموضوع الفكرة الالهية يكون
الموجود من المادة وهذا هو العلم من حيث هو في العلوم الالهية من الفات لقواعد الشرع مستند اليها
في اخرها تحت اما العلوم الرياضية التي هي العلم الاوسط بين العلم الاكبر والادنى الذي
هو الطبيعي ويسمى علوما رياضية لانها تجمع النفس من جهة سلوك اليقينيات فالبحث فيها عن
الموجودات التي لا تحتاج الى المادة في الفهم وانما كان محاسبا اليها في الذهن كالبحث عن المثلث
ذي جانحين في كل جانب منه مرتين فانه البحث عنه لا يحتاج الى وجوده مثل ذلك في الفهم كذا لا بد
من وجوده في الذهن وتصوره عنده وللعلوم الرياضية اصول وفروع اما اصولها المشهورة اربعة
وذلك بواسطة المناهج من منطوقة الاستدلال عند فقهاء الكتب من اليونانية لانه يهتد اوجوا

مباحث العلوم الرياضية في بعض والاخر اكثر من اربعة لانه العلوم المتعلقة بالاجسام الطبيعية من حيث كونها
موضوع الجسم الطبيعي كالمركبة والنفذ والمطالع من العلوم الرياضية في ما ان يتعلق بنفس الاجسام بالحيث المذكورة
وعروض الهيئة فلاك والارض ودرها عليه وعروض المركبات المختلفة لهذا النوع من الاجسام الطبيعية
فهو علم الهيئة وتقريرا انه علم يعرف به حيات الافلاك والارض ودرها عليه وعروض المركبات المختلفة
للاجسام العقلية واوضاع الارض بحسب انفسها ما لها باعتبار ذلك الدوران وموضوع الجسم العقلية
والاربعة من حيث صفاتها وحركاتها وغايتها ان تصان بمنفعة التفكير في خلق السموات والارض و
اختلاف الليل والنهار وتبدلات لا والالوان وانما ان يتعلق بالاجسام الكروية من الاجسام الطبيعية
من حيث البند وبرواضع الجسم للدور علم الاكبر وتقريرا انه علم يعرف به هيئات الكرات وادوارها
عند حركاتها وما يفرطها من الاحوال وموضوع الجسم الكروي الذي هو من انواع الجسم الطبيعي الذي هو موضوع
العلم الرياضي من حيث البند وبرها الكروية عند عروض المركبة وعندها وغايتها معرفة انواع اشكال الاجسام
الكروية وهو معين على معرفة الهيئة وقد عتقت في هذا العلم كتب كثيرة منها كتاب الكوسمولوجيا وكتاب
الكروالونيوس وغيرهما من الكتب وانما ان يتعلق بمقادير الاجرام العقلية وبيانه كقياسها واستخراج كمية
ابعاد الافلاك والكراتك فهو علم الاجرام والابعاد وتقريرا انه علم يعرف به مقادير اجرام الافلاك
وايجاد الكواكب وكميات الفلكيات وموضوع العلم الفلكي والكراتك من حيث المقدار والهيئة وغايتها
معرفة مقادير الافلاك والابعاد التي تكون من الافلاك المترتبة وبعض هذا المقادير يعرف باختلاف
المظهر والبنو بارصاد المركبات وابعاق النسب بين المدارات وهو علم جليل لا بد للمهوى انه يعرف
قواعدها بالبرهان المقادير ويعرف كيفية وقوع الافلاك بعضها فوق بعض ويعرف به مقادير
الافلاك المترتبة والتدوير ولجرام الكواكب وهو من ادق علوم الفلكيات واعظمها غورا والحكمة
فيه ايضا كثيرة يعرفها ارباب الهيئة وانما ان يتعلق بمعرفة مقادير الحكم المتصلية من حيث التقدير

علم الهيئة

علم الكبر

علم الاجرام والافلاك

٩١
بطلان تائید الحکم

علم الاستطالات

علم عمل الرخامات

علم التفسير

علم وفقى الأعداء

درین کتاب بیان و حکایات از احوال و عیال و

5

علم العقول بالنفس

اي سئل ان كان لا يشاء بما يستتبعه من العلم والاعمال والله اعلم وامان يتعلق الجسم الطبيعي حيث
 ان بعض النفوس لها قدرة مدبرة لا تدبرها عقولها موزعة فيسمى علم العقول والنفس ونفسه انما علم يعرف
 به احوال الجسم الطبيعي من حيث يتعلق العقل بها من احوال النفس من احوال الجسم الطبيعي من حيث
 انه يتعلق العقل به من حيث يتعلق النفس به من احوال النفس من احوال الجسم الطبيعي من حيث
 بالاجسام فكيفية تباينها وتبنيها او علم جليل يعرف به احوال الجواهر المجردة وكيفية تقديرها بالاعمال
 فكيفية تقديرها وفي هذا العلم يتبين ان السموات لها نفوس من المراتب احوال الحاسيات والحيوانات والنباتات
 مما كان وما يكون لا يفتقر عندها شئ بل انما تنفق نفوسها في احوالها وتكون في احوالها
 وامان يتعلق الجسم الطبيعي من حيث الكون والنفس في علم النفس من حيث يعرف به احوال
 النفس من احوال الجسم الطبيعي من حيث الكون والنفس في علم النفس من حيث يعرف به احوال
 يكون ونفسه وغاية معرفة النفس من احوال الجسم الطبيعي من حيث الكون والنفس في علم النفس من حيث يعرف به احوال
 الموكية وامان يتعلق الجسم الطبيعي من حيث الكون والنفس في علم النفس من حيث يعرف به احوال
 جواسمها من علم كائنات الجواهر الطبيعية انما علم يعرف به احوال الاجسام المتميزة وكيفية تباينها في جو
 السماء وموزعة في علم النفس من حيث الكون والنفس في علم النفس من حيث يعرف به احوال
 في جواسمها وكيفية معرفة كونه في علم النفس من حيث الكون والنفس في علم النفس من حيث يعرف به احوال
 في جواسمها وكيفية معرفة كونه في علم النفس من حيث الكون والنفس في علم النفس من حيث يعرف به احوال
 بعضها مع بعضها من حيث الكون والنفس في علم النفس من حيث الكون والنفس في علم النفس من حيث يعرف به احوال
 علم يعرف به احوال المركبات انما معرفة كونه في علم النفس من حيث الكون والنفس في علم النفس من حيث يعرف به احوال
 وغاية معرفة كونه في علم النفس من حيث الكون والنفس في علم النفس من حيث يعرف به احوال
 البسيطة وهذا علم جليل في علم النفس من حيث الكون والنفس في علم النفس من حيث يعرف به احوال
 هذه

علم النفس

علم كائنات

علم كائنات

هذه العلوم كلها علم واحد منزه عن كل ما يمتد به من العلم والاعمال والله اعلم وامان يتعلق الجسم الطبيعي من حيث
 تدبره وذلك ان بعض النفوس لها قدرة مدبرة لا تدبرها عقولها موزعة فيسمى علم العقول والنفس ونفسه انما علم يعرف
 به احوال الجسم الطبيعي من حيث يتعلق العقل بها من احوال النفس من احوال الجسم الطبيعي من حيث
 انه يتعلق العقل به من حيث يتعلق النفس به من احوال النفس من احوال الجسم الطبيعي من حيث
 بالاجسام فكيفية تباينها وتبنيها او علم جليل يعرف به احوال الجواهر المجردة وكيفية تقديرها بالاعمال
 فكيفية تقديرها وفي هذا العلم يتبين ان السموات لها نفوس من المراتب احوال الحاسيات والحيوانات والنباتات
 مما كان وما يكون لا يفتقر عندها شئ بل انما تنفق نفوسها في احوالها وتكون في احوالها
 وامان يتعلق الجسم الطبيعي من حيث الكون والنفس في علم النفس من حيث يعرف به احوال
 النفس من احوال الجسم الطبيعي من حيث الكون والنفس في علم النفس من حيث يعرف به احوال
 يكون ونفسه وغاية معرفة النفس من احوال الجسم الطبيعي من حيث الكون والنفس في علم النفس من حيث يعرف به احوال
 الموكية وامان يتعلق الجسم الطبيعي من حيث الكون والنفس في علم النفس من حيث يعرف به احوال
 جواسمها من علم كائنات الجواهر الطبيعية انما علم يعرف به احوال الاجسام المتميزة وكيفية تباينها في جو
 السماء وموزعة في علم النفس من حيث الكون والنفس في علم النفس من حيث يعرف به احوال
 في جواسمها وكيفية معرفة كونه في علم النفس من حيث الكون والنفس في علم النفس من حيث يعرف به احوال
 في جواسمها وكيفية معرفة كونه في علم النفس من حيث الكون والنفس في علم النفس من حيث يعرف به احوال
 بعضها مع بعضها من حيث الكون والنفس في علم النفس من حيث الكون والنفس في علم النفس من حيث يعرف به احوال
 علم يعرف به احوال المركبات انما معرفة كونه في علم النفس من حيث الكون والنفس في علم النفس من حيث يعرف به احوال
 وغاية معرفة كونه في علم النفس من حيث الكون والنفس في علم النفس من حيث يعرف به احوال
 البسيطة وهذا علم جليل في علم النفس من حيث الكون والنفس في علم النفس من حيث يعرف به احوال
 هذه

علم كائنات

علم كائنات

في هذه الصورة فغير كونه من غير الله فغيره فغيره واجب فغيره عند الله فإما غايته عن استقامته إلى الفهم
 لا تكافئ فكل ما لا يسقط عليه السلام يكون كالملاحة فإما في صناعة الطب فكل بعض الادوية التي يكون تأثيرها في
 الحرارة المزاجية إذا سرت في اليد وتعلقت الحرارة في المساعدة من الحارة لغير الباردة وتكون الحرارة المزاجية في
 القلب فبذلك يتغير النفس الساخنة فيكون في هذه القوة فبذلك يكون لفقدان الحرارة المزاجية الباردة الباردة
 عن القلب فإذا رجع الحرارة رجع تعلق النفس الساخنة فلما لم يستعمل عيشه عليه السلام شانهن الادوية ففهم
 جالوس من هذه الحارة العادة وليس هو الا من جانب الادوية فيكون في قوله مقبولة وجها ليس من حصوله
 الرشد من كماله ما تراه في الطب ففهم ان الحارة من غرض العادة وصف عيشه عليه السلام وقد
 تنفسه الاسلام بل هو على ما صيغ له كالملاحة من هذا العلم وله غايات كثيرة وعلاجات جليلة
 وسعة في كتاب القانون وقد كوفي على الطب واشهر الناس في ذلك زمانه في الطب زمانه
 الاسلام كان في هذه الاوقات قد سعى صاحب الحاروي الصغير وهو الفقيه الباقين الشرازي
 في اخذ هذا العلم من اليهود وتعليقه في الاسلام لتلا بحكام المسلمين في مداواة مرضاهم لانه لم يكن
 على من في زمانه ان يقر من فروع الحكمة الطبيعية علم القيا فترى في هذا العلم يعرف به الصورة
 الباطنة للانسان التي يغير عنها بالحق في سيطرة ملاخضة صورته الظاهرة التي يعرفها بالحق في
 موضع غير ذلك الانسان من حيث يستعمله من ظاهره فلهذا من طر خلقه وعيانه نقدة للبرقعة
 اخلاق الانسان فكل الاختيار والاحتراز عن ذلك يصور به على خباية خلقه ورواية بالجنة
 وهو علم اعتبره الشرع في باب العرض على القاي فعدا اشياء العباد واستمدادهم من العلم به علم الفهم
 وعلم الاجسام المركبة اما استمدادهم من الفهم فلا في معرفة الطوائف والنواشير والعارف
 والاوقاف ويصوت المتولد لها مدخل في احكام هذا العلم مثلا كونه يكون صاحب شدة يكون صاحب
 خبث النفس مستند من سائر العلم القيا فترى اذا طلبنا الدليل على هذا المطلوب فالأكثر من جعله في

علم الشافعية

حكم التوبة ويعبر عن مفيد النقص المختلف في بعض النقص واما العالم الحق في هذا الفن فهو وجه الى موت
 طالع سقوط القطر ويعلم ان شدة العين مثلا يحصل في الانسان الاشارة لاسيلا والريح او غيره من
 النفس على بيت من بيوت طالع سقوط القطر متعلق ذلك البيت يتلقى العين وتكون لها مثلا يحكم
 نجاسة الاشياء لا يحضر حال ذلك الكوكب المحر في بيت يتلقى به من العين وقس عليه الباقين من الاعضاء
 ولا يهمل على الاخلاق وهذا من باب الاستدلال من العلل على العلولات واما استمداده من علم طبيعة
 الاجسام المركبة لنعلم الاستدلال من خلق الاعضاء على الاخلاق بطريق الطبيعة مثلا كونه من طوبى
 القامة فصاحب الحق في هذه قضية من علم القيا فترى في هذا حكمة بالتيوتة فيها ما ذكرنا وليس
 الطبيعة لان طول القامة يكون بعدا بين دماغه وقبليه والدماغ يستمد من رجع القلب فإذا حصل
 بعدا فترى بينهما ضعف آثار التوجع في الدماغ فقلته وصول الاثر بعد المسافة فيحصل منه لفظة ونقطة
 وهذا ايضا من باب الاستدلال من العلل على العلولات وصاحب العلم القيا فترى في علمه بالحق من حده من
 الصائب وطبع صافي وذو هوى وقادير يستدل من الاحوال يعرفه صاحب البدن فان كان في علم
 القيا فترى في هذا علما وهذا التمدد في العلم من العلم به يتوهم وفي حكمة في كتاب الله العظيم ان
 في ذلك الايات المتواترة وللراشد الشفيع في الاستدلال من القصص بالحوال السابقين العبري وقد
 كان علم القيا في علوم العرب اما انهم اخذوا من حكماءهم وانتقل من فلا سفير من ان العلم وكان هم
 في ذلك نقايص واعلم المتوهم من هذا العلم في الاسلام هو الامام الاعلى ابو عبد الله محمد بن ادرين
 الشافعي رحمه الله وفي يده عند فقد كان في هذا العلم صاحب دراية وكبرية وله فيه مصنفات وقد
 اشتهر به الشافعي رضي الله عنه جمع في زمانه الاعلى في اربعة من العلوم علم الفقه وعلم الكون وعلم
 القيا وعلم الشريعة من عصره من يوازيه في هذه العلوم الا انه في هذا صاحب مناقب شتى
 رحمه الله وراية عند الله قال ذهب من حجان الى بلاد اليمن لتعليم علم القيا فترى في حقه

قوت الكتب من هذا العلم على الميراث من علم ذلك العلم فأنزلت ذلك العلم على ركنه
جده من تلقى ركنه بلا في الفقه الميراث في بعض بلاد اليمن على بيت رجل ازرق العينين غارها
من جملته فاستلكت من علم الضيافة على الله حيث الغنى على بيته فقصدت الميراث من في
على الوفى فبينة فقلت في نفسي انزل عليه وارث على الضيافة فقلت اني حتى ترجع على علمه وابت
منه اشياء كثيرة في الشجرة وحسن خلقه ثم مدني الى اريد الكثيره والحقني واصحابي وضعه كثر من الناس فبينة
في العرش سامري في الليل فماتت من محادثة في الكلام ويطيب حجة فاستوجبت من حجة ثم لما اجتمعنا انقام على
لغزته والضيافة فنعقد الغلام والدواب وكان هذا من الاعانة منه فجادوا على الحق ثم اطلعوا واظهروا
جمع من الناس في التمس من ان يكون يومنا عندنا لست من من حجة وكان هذا على علمه على حجة لست من
اخلاقه وكذا الى الله ايام فلما ربه صاحب اخلاق جيدة ورايت علمه على ربابه على الغنى فقلت انما يجب
علم الضيافة على الله حيث صار باطلا الفهم وانما يطيب الغنى من وكذا الحكم على غلبة على الغنى وانما الحكم وان
البيد في فقه في الله ان احكام هذا العلم باطلاه وكان وقع بعضها بها امرها اتفاقا فعمت على ان
تلك الكتب بغير باطلاه فقام كان يوم الثالث استاذت عنه فجبني اذني والى يدي حتى ركنت
فما استوت على ظهر الدابة اخذ طعام وابتى واخرجه ورفقه كتب بها جميع ما صنفه في هذه الايام المشتهرة
حتى الماء والمخ وعاسب من كتابها ففعلها ما في دينار وذهب فاعطاني الكتاب وقال ان الله عزت
بنو الكف من مالي كما وكذا دينار ففهم الله واعطاني حتى قال ان الله في حق الله عنه ففعلت اليك
واخرجت منه ما في دينار وعددت في يدي وقلت الله على الله لم يصرف على طلب ذلك العلم باطلاه
وعلى الى ما علمت كتابي هذه حكاية ذكرها صاحب لنا قب ويلي على علم حجة احكام هذا العلم
وكيف قد جنت في العلم ان رسول الله صلى الله عليه وسلم قد علمه فقامت على ما في الميراث الله الميراث
حتى الفايه راي ارجوزيد واسم نعت العباد فقال ان هذه الايام بعضها من بعض في هذا النص

[illegible]

والتجويد في كل واحد من هذه
والتجويد في كل واحد من هذه
والتجويد في كل واحد من هذه
والتجويد في كل واحد من هذه
والتجويد في كل واحد من هذه

[illegible]

علمية في المنطق

وهذا بعض من عظمة فان للبيانات والمساكنات والقصا صحت لبيان هذا التدبير في سياسة هؤلاء
 وقد اضافنا على الفقرة عن هذا العلم ونرى علوم العبدية للفلاسفة علم سياسة المتردد وتعرفه انما علم يعرف
 ببر كفية العلم في الشاكلة العامة التي تكون بين اهل المدن والولايات بل بين اهل الاقليم وتوفر هذه
 الشاكلة العامة بين اهل المدن من حيث السياسة وتوفر من نقصان الى الكمال بقدر الطاقة البشرية
 وغاية حصول السياسة بين افراد النسخ بالاشياء والسياسة عبارة عن تدبير يخص يكون له من
 سياسة على جماعة بينهم التعاون في الاجتماع والتعاون وذلك الشخص بل ذلك التدبير هو كل واحد
 تلك الخاصة لا يترتب تكون مستحقا للوصول اليها وينبغي على واحد بما يكون حقا ويقطع بذلك واحد
 تلك الخاصة عن العبدية في حقوق الغير ويمنع في حق واحد بشي من بين من امر التعاون والتحقق
 معنى السياسة هو قولهم تقديم هدفه وهو ان يرفع الانسان الذي هو اشراف الحيوانات في نفسه
 الى هو تباري الاخرى والى التعاون بين ابناء النسخ انما وجه احتياجه الى سائر الانسخ فهو ان لا يحتاج
 الانسان في انفعالي والركوب والحل الى الحيوانات والنباتات طاروا وما وجه احتياجه الى معاونته ابناء منوعه
 انه لو كان كل واحد مستقلا بتدبيره القذا والبسوس والمكن والسلاح وما يحصل هذه الاشياء لا يقف جميع عزم
 ولم يتسارعه معرفة حصول بعض الاالات مثل آلات الحرب لهذا الاالات ينج الشيب وتزويدها بالبسوس ولم يكن
 لهم وفاء بحصول تلك النقصات فليقتبس من كل ما يحتاج اليه فما اذا كان التعاون بين افراد النسخ موجودا
 يكن فحصيل سياسة الناس ان يشغل افراد النسخ بشغل من تلك الاشغال مثلا يعلم رجل الصلابة
 والاخر النسيج والاخر على الآلات وكذا الخان يتم امر الناس في هذا التعاون انما يتم لو كان بينهم سياسة
 تقوم بها العداوة والامانات ولما كانت هذه النسخ مختلفة فوجه حركتها تتم الى النمايات المتوحد في
 وجهات قوى السموة والغضب مثلا يقصد حين الناس في نوا سطره سبلا والمنة والاخر يقصد في
 بالانتماء بواسطة قوة الغضب فلو خشي الناس وجهاتهم لما كان يمكن حصول التعاون فان الغلب
 يجعل

ويحتمل ان لا يراعى في تدبيره جعل كل شئ ملكا واذا وقع انسان بينهم قصر وانما بعضهم من بعض النسخ ولعلنا
 ان ذلك فلا بد من وجود صاحب سياسة هو كل واحد من هذه ويقطع يد الغلب وذلك انهم من السياسة
 فهذا التدبير من ان لا يفسر واحد كما يكون القوة العقلية في نفس انسان وانما صاحب السياسة
 انهم من المذبح في الشبه والغضب فاعلم للعلمان بمعرفة هذا التدبير وتوصله هو علم الاطلاق وان
 توجه الى اهل المنطق والبيوت من تلك الشاكنة في كماله لا يزداد والاولاد والخدام والعبيد والعلم للعالم
 لهذا التدبير هو علم تدبير المنطق وانما توجه الى اهل الفسافة في التدبير والاولاد والخدام والعبيد فاعلم لهذا
 التدبير هو علم السياسة لذلك هو العلم من التدبير الذي هو التدبير الحكيم العبدية وقد افاض الله عليه عن معرفة
 هذا العلم بما علم الناس من كماله وما عاينهم من تدبيره وما علم اصحاب الخواص والعقد والسياس مما لا يقدر
 من تعلم هذه العلوم فكيف تارة علم الفقه وطب النفس من مفاصل عن العلوم النسخة للملكية بل لا يلد عرف
 من سائر هذه العلوم فهو حارس على الفقه على الوجود والبرهان والاشياء الاحادية اصطلاحا علوم الحكماء او تدبر
 في الخاصة النسخة الذين ومعرفة الشاكنات الواقعة في الامور الكالبياتات وغيرها من المعاملات والاشاكنات
 الواقعة في البضائع والمساكنات والاشاكنات الواقعة في الامور الكالبياتات والاشاكنات والاشاكنات والاشاكنات
 والعبيد والخدم يعلم من علم الفقه والحاجة في تعلم تلك السياسات لا تدبر الا من سطره للشفقة الا
 العقلية للشعوب والوجهات وبناء سياساتهم على ما تحب من العقول وتعين بها اعتنا الله في تلك التدبيرات التي
 الصادق والكلام التي للذرة رسول الله صلى الله عليه وسلم على الشاكنات سياسات الشريعة للشفقة من كلام
 الصادق الصدوق الذي لا يخفى حوله انما باب بوجه من الوجهة والى ذلك فاذ انظر الى تلك العلوم
 الفلسفية المتعلقة بالعلوم فان وجدنا شأنا منها ما يقع الاصولا كماله على الروايات وجدنا في النما الاصولا
 ردها ووضعها في الوجوه وقد علم الله صلى الله عليه وسلم في الاصول بذكر الحكيم والموطعة للشفقة وجاهلهم بان
 على حسن ان تعلم ان علم من علم من سائر العلوم هو علم بالشفقة من ومن علوم الفلسفة الاكبريين الذين

٧٢
فهيديفونات البياضة
فصل تدوين روز ايجان
الاصغر الى مع الفيلسوف

الحمد لله الذي جعلنا من عباده
العلماء والاعلام

[illegible]

من الشيخ كثير من افاضلهم القاسدة التي اراوا بانه عدم قواعده الشرعية وقوله حيث عظم
 جزءه العربي على قواعد علم الكلام ويترى ما نزل عليه في بطلان تلك المحادثة القاسدة والما
 نقصنا الله بها الشرح فاختار الكتاب وذكرنا في هذه المقالة ان الصراط المستقيم بحسب العقل
 ما هو وعندنا العلم العقلي والشرعيات ان تذكر ان ما في هذه العلوم اى شي منها فان
 الشرعية يكون صراط الحق واما ما في الشريعة فيكون من علم الصراط المستقيم وقد اوضح
 الله في كتابه ان ذلك انما كانت الفلاسفة على غير غريب وطور محجب لم يبق احد من علماء
 الاسلام في هذا الطريق وذلك باننا نعرضه وقد اوضح الحكام الفلاسفة من بقية اليونانيين
 المسيحيين الى الفلاسفة واسطو المتشككين بعد نزول يونان الى بلاد افرنج من افرنج
 التي هي بلاد دار الحرب ودخلوا بلاد الاسلام واظهروا عند السلطان الاسلام في افرنج اننا دخلنا
 هذه البلاد الاسلامية ونحو وقد من حكماء الفلاسفة ونحو من اتيان الى هذه البلاد انهم
 حقيقة دين الاسلام فان ظهر علينا حقيقة دين الاسلام بالبرهان القاطع على حقيقة الاسلام
 وانه الواجب علينا بالوجوب العقلي ان نؤمن بمحمد صلى الله عليه وسلم دخلنا دية واسلنا طوعا
 وقد نجد اصل بلاد افرنج مع اننا لو علينا حقيقة الاسلام بطريق الحكمة وان الواجب علينا عقلا
 ان نؤمن بمحمد صلى الله عليه وسلم لما خالفنا ذلك الامر بل اسلمنا مثل اننا لا يجوز سلطات
 الاسلام واما المؤمنين اعيان علماء الاسلام من اساءوا لينا حتى بان في حقيقة دين الاسلام
 علينا تلك الحقيقة على قواعد علمنا العقلية فوجب على سلطان الاسلام ان يجمع اعيان العلماء بالبرهان
 فان هذه المباحنة انفع من استحقاق السيف والرمح والسهام لما فيه من رجاء اسلام جميع اقليم اهل افرنج
 وفيه انظار ان بعض الشيخ يوافق الشرح فامر السلطان باحضارهم من البلاد ولغيره ان من انظر
 باحضار من العلماء من افرنج يوافقنا بوجه دون ايمان الاسفاني فلما حضر العلماء ورثب السلطان

ما يشبهه من غير ان يكون له حقيقة

فقط لا عظماء هذه الباشرة فقامت للحكمة الفلسفة لتعلمها اختاروا منكم من كان راياكم فيه انتم بعدكم
 على ما حشوا وامة بعدد على انبات حقيقة دين الاسلام بطريق الحكمة فليست فانفق ان العلم
 فضل الله الاصغر في مكان اقتداره في الباشرة وذلك لا يتجلى في علم العلوم الشرعية والعقلية
 كما انها على علم فقال فضل الله الاصغر في علمه لا يقتضيه انما الفلسفة اختاروا وامة ايضاً فيسوف في
 الذي قد عجزوا انهم اعلمكم واجمعكم للحكمة علماً ولا يشاء حشر يكون انما في الحقيقة انما العلم على جميعكم
 فاختاروا واحداً منهم وسموه الفيلسوف فقال فضل الله الفيلسوف انما دعوت به بعبادة الاسلام
 انتم كنتم في الدنيا والاخرة قاله الفيلسوف يتبع في حقيقة الاسلام فقال فضل الله الاسلام ان تشهد
 الا الا لله وحده وحدها رسول الله ارسل بالهدى ودين الحق ليعلم على الدين كله ولو كره المشركون
 قال الفيلسوف باي حجة عقلية تدينني في حجة على عقلا ان اقول دين الاسلام فقال فضل الله ان
 مدار الاسلام على الاقرار بحقيقة القضية وحقيقتها ما في ذلك من قول الله وهذه القضية من القضايا
 المقبولة وان اعتبر في حكمك القضية بالمقبولة في قضائنا من انما من يعتقد في ما لا
 سماوي من البهائم والكرامات كالانبياء والاولياء واما الاختصاص بدين واحد من كاهل
 العلم وان هذا لا شك ان قضية محمد رسول الله من المقبولات لانها مأخوذة من معتقدي الباطن
 الصادقة عند صانع الله عليه فاذ كانت قضية مقبولة يجب عليك قبولها الا فادعها العلم انتم
 الا اضطررني بصدق القائل عند انما البهجة قاله الفيلسوف ليس عندنا علم يقيني في هذا ان محمد
 ادعى الرسالة وقام على صدف رسالة البهجة حتى نضطر للاقرار بحقيقة القضية قال فضل الله
 عندكم ايها الفلاسفة ان البعيتات اما ضرورية واما دالة الاكتساب ومن جملة
 الضرورية انما يكون الحكم فيها مركباً من العقل والحس فان كان حس السمع في التواترات
 وهي فضايل الحكم العقل بوسطه السماع من جميع كثر احكام العقل فيكون على الكذب ولا شك
 في قضية

ان قضية ادعى محمد صلى الله عليه وآله رسالة الله وادعاه البهجة لا تعلم بصدق رسالة من البشائر انتم
 على انما هذا من غير قول محمد رسول الله واجب عليكم عقلاً لا قائل الدليل والبرهان اليقيني عليه تصدقوا
 وان الفيلسوف لا يسمي ان قضية محمد رسول الله من المقبولات لانه القضية المقبولة في الباطن من المعتقدين
 لا من سواد البهجة وانما بالانوار هوات محمد انما خارج القاعدة والامر في القاعدة لا يلزم ان يكون
 معجزة لجزاؤه من غير او شعبة او يكون من علم اليقين في الميث كونه معجزة لم يكن القضية من المقبولات
 ولا يلزم انما قال فضل الله انتم معاشرة الفلاسفة تعفرون من عوسكم ان الشبهة لا تصدر الا من عالم
 بعلوم الرياض الذي انتم الاعمال وليس في القضية خارج المادة ولا يحل في العالم بالرياض انتم في خارج
 القاعدة واذ انتم في انشاء معتقدين يتبعون غيباً ولا يعبري الشبهة في جميع الاشياء مثلاً الشبهة انما في ذلك
 ما يبرهن على انهم ثم انهم في انشاء وهذا هو انما يعرف المعرفة والذي يتبع عليه البهجة وهو طالعها اذا
 راي من الشبهة المتبين مثل هذا لا يرضى هذا وذلك لانه ذلك المراد المقبول اذا قام بحدوثه قاله فضل الله
 وما قلت وما اذيت واما السمع عيسى بن مريم صلوات الله عليه اذا سئل الاحياء انهم يسمعون وتسمع غير عيسى لان
 عيسى قبله ثم احياه والاسرار المعلوم عندك وفي حكمك ان الشبهة امر تخيل متعينة على سرقة يد والتم
 لون دم ومثل الاحياء الحقيقة لا يتصور هذا وكذا لا يتصور في اطعام ثنية رجل باللف وخمسائة
 رجلاً ان الشبهة ترى في انشاء الاثر في الفاسد وقد ثبت بالتواتر ان محمد رسول الله صلى الله عليه وآله
 يوم غزوة خندق جاءه جابر بن عبد الله الانصاري واخبره انه عند طعام ثلثة رجال او اكثر
 عشرة رجال وسداه ياتيه ومعه بعض خواص اصحابه فنادى رسول الله صلى الله عليه وآله عليكم يا اهل
 خندق انما جابر قد اخذكم سوراً فذهب رسول الله صلى الله عليه وآله اليه جابر ومعه الصغار
 رجلاً من الصحابة الذين كانوا يعملون في الخندق فاكلوا من ذلك الطعام وشبعوا وخرجوا وما نقص
 من ذلك الطعام شيئاً بل كان على حاله الاول وهذا ثبت بالتواتر لانه انما الاكلين كانوا

رون

انما وجبت له بعد جملة الخصال التي لا بد منها في ذلك لانه انما هو الذي لا يخلو عن كونه في كل وقت
 اخرجنا من هذه الخصال التي لا بد منها في ذلك لانه انما هو الذي لا يخلو عن كونه في كل وقت
 فمع هذا المبدأ عندكم متواتر هذا لا يمكن ان يكون كونه شعبة ولا سماء ولا من السجيا لانه العالم
 انما هو معلوم عندكم انما سبقت على التخييل والافعال اما الشبهة فقد علمت واما السجيا
 بالتميزات ولا يفرق هناك واما السجيا فهو تخيلية السجيا لا تخيلية الغذاء وهذا لا يخفى عليك
 وانت الفيلسوف فيقول هذا معجزة فبقوله محمد رسول الله صلى الله عليه وسلم انما هي رتبة الحقيقة
 مقبولة وتخييلها في الفيلسوف ما اذا كان له وجوب تبرهنه الحقيقة لا الحقيقة
 ما يكون مقارنا للتخييل على انك ودينك وعلمك وفي هذه الاثناء في العالم القوي الذي يجب
 قبولها هي الحقيقة مقبولة وفي الدار المقابلة الذي ذكرته عن محمد رسول الله صلى الله عليه وسلم
 لم يكن مقارنا للتخييل والمعارضة فلا يكون معجزة وانما هو صدق رسالته فكيف يكون في حقيقة محمد رسول الله
 حقيقة مقبولة حتى يجب على قبولها عقلا وانما هو الله الملامم مقارنته المعجزة التي رأت الرسول
 بظهوره اوان دعوتهم الى الله وانبات صدق نبوته ووجوه التنكيرين معجزة وكذا رآه بعينه محمد رسول الله
 الا انه كان اوان دعوتهم وانبات رسالته على التنكيرين ولا شك ان المعجزة المذكورة وقعت في ايام
 دعوتهم والمعجزة المذكورة لا بد ان يكونوا متكررين لرسالة الله فظهر لهم المعجزة بجملة عليهم
 انبات صدق نبوته فكانت المعجزة مقارنته للتخييل والافعال في حقيقة محمد رسول الله حقيقة
 شتى حجة في ذلك لانه موضوعها شخص وفي ذلك الشخص غير حائل بل هو غائب من حاسته ليعبر
 والحي اذا غاب عن الحواس صاعيا كانت قارفا بقوله هذه الحقيقة والى الموضوع غير معلوم انما
 الا ان الوجه الذي فكيف يجب علينا ان نصدق بالحقيقة الشخصية والاداء موضوعه على ما نقرر
 في حكمنا ان الذي ما يدرك بالحواس وهذا الموضوع غير مدرك بالحواس فيكون كليا واذا كان كليا يجوز

في العقول

في العقول ان يكون له في كل وقت في اوانه تحمل عليه رسالة رسول الله واذا علمنا على في حقيقة
 ان يكون ذلك الفرد الذي تدعو الى قبول رسالته غير ذلك الفرد الذي حمل عليه رسول الله في ذلك
 الحقيقة فلا يمكن التصديق برسالة ذلك الفرد الذي تدعو الى قبول رسالته قال صلى الله عليه وسلم
 انا محمد رسول الله حقيقة شخصية وفي ذلك الشخص اذا غاب عن الحاسة لا يكون حيا ما تريدون بهذا
 لو تريدون ان اذا غاب عن الحاسة التي ادركتم صاعيا هذا باطل لان كمال يجب ان يكون مرتبها
 في الحاسة لان ادراك العقل لا يكون الا بالآلة الحسية فلا بد ان يكون مرتبها في الحاسة فيدركها العقل
 واما كون مرتبها في الحاسة التي ادركتم صاعيا هذا باطل لان كمال يجب ان يكون مرتبها في الحاسة فيدركها العقل
 ولو تدركها في الحاسة التي ادركتم صاعيا هذا باطل لان كمال يجب ان يكون مرتبها في الحاسة فيدركها العقل
 الحقيقة لم يزل يكون مرتبها في الحاسة عند عبادة من رتبة الحقيقة لانه اذا كان موضوعا بصفاته
 عند العقل فليس هو القوة الخيالية تلك الصفات وتعرض على الحواس المشتركة بين الحواس
 وهي الحواس المشتركة في غير جزئيا فاذا كان ذلك في انما الحواس المشتركة في الحواس
 له الصفات الشخصية وقدر الخيالية تلك الصفات الشخصية بغيرها معينا ثم عرضت في الحواس
 على الحواس المشتركة فانتم تلك الصفات الخيالية تلك الصفات المشتركة فصار بمقتضى الحواس عندكم من
 قوة الباصرة فيجب عليكم الحكم عليه برسالة رسول الله فيقول ان موضوع حقيقة محمد رسول الله شخص
 ليس من اولاد آدم كنهه ابو القاسم واسمه محمد بن عبد الله بن عبد الحبيب بن هاشم بن عبد مناف
 بن قصي بن كلاب بن مرة بن كعب بن لؤي بن غالب بن فهر بن مالك بن النضر بن كنانة
 بن خزيمة بن مدركة بن الياس بن مخرمة بن نزار بن معد بن عدنان من سادات العرب بن نزار
 وبه نسبة الى آدم انبيا كسليم مثل محمد عليه السلام واربعهم موسى وهرون واثنا عشر اولادهم
 عليهم اجمعين وباقي اباؤهم رجالا مشهورا من ارباب الرياسة واصحاب الاصول في الحقيقة من

فادعوا رتبة الحواس المشتركة

في الحواس المشتركة

مبوقا بالعلم والحدوث ما يكون مسبوقا به فلا بد ان يكون سابقا على كل واحد مما يصدق عليه الحادث
 وبهذا يوجب ان يكون له حادث يتحقق فيه سابقة على كل واحد مما يصدق عليه وهو قد تضمنه العقل
 ويترتب من تزايد الحوادث الغير المتناهية ههنا ان لا يوجد له تلك الحادث بل مقارنتها لجميع الحوادث
 الحوادث وعدم ظهورها عنها في حال من احوال فلا يكون سابقا على كل فرد منها الا ذلك فانه حين دوام المقادير يتحقق
 الاخر لا يسبق على كل فرد بل يهيئ ويهيئ من هذا بطلان قولهم بعدم شاقى كل ذلك الا ذلك وادعاءها بل
 بطلان عدم شاقى الحوادث متعاقبة مع وجود فقيع مطلقا اي سواء كانت تلك الحوادث واردة على ذلك القديم عارضة
 لادولامتها بسببكم معتمدين على السابقة البسج الامم حكم العقل فانه شأن اليوم ادراك الحوادث ومعرفة احكامها
 لا معرفة احكامها فكيف تفتقر الحوادث كشيء متعاقبة متواردة على القديم كما سبق بالاخر ولا يرى فيه
 حجة انفسية ولا يقدر على تصورهما مفصلة غير متناهية يعرف امتناعها فيفهم ما هو في حكمه ويثبت له
 ذلك الحكم واما العقل فنشأ تداخلك الحوادث ومعرفة احكامها فيحكم بامتناع التوارد المذكورة بها فيحكم
 كل حادثة كلما تواردت الحوادث المتعاقبة الغير المتناهية ههنا على قولهم لم يكن سابقا على كل فرد منها كان يمنع عدم
 سبقه على كل فرد منها ثم قال العالم هذا برهان مني على بطلان مدعيتهم لاجل المانع في الاعيان
 طريق الكافية والعناد فانه فيلسوف هذا الشأن الذي ذكرتم من رفع ما اشبهه بالبرهان سابقا على الحوادث
 وانما قبليين ههنا استمرار وجهته بتجديد وجهته استمرارها عند صدور ههنا عن القديم فاستمرار تلك الحوادث
 يقتضي ان يكون دائما سرمدا من افراد تلك الحوادث لم تكن موجودة او ذلك الفرد الذي سميتاه فردا متنا
 هو الفرد المتعاقبة بالبرهان غير متعاقبة لا هو فقيع والاخر لا العبرة اي الحوادث وهذا قولهم النوع وما قلت
 ان القديم يجب ان يكون سابقا على كل حادث فكذا العبرة اي الحوادث التي يكون لها اول فاذ لم يكن لها اول
 او لا فيسبى لغيره فيسبى ان سبق القديم عليه واجب لان سبق لا يتصور بين السيلين كلاهما سرمديين
 ولا يقال ههنا ان ايها سبق وكنهذا الحال بين الحوادث السرمدية والقديم نعم السابق يتصور بين اثنين
 احدهما

احدهما يكون لاول او كلاهما ولا ذلك ان الذات بما صلا يقال ان ايها سبق وانك يا عالم اذا
 اسلمت هذه الحوادث غير متناهية فاكاد يبين ان تقول كما تواردت الحوادث المتعاقبة الغير
 المتناهية ههنا على قولهم لم يكن سابقا على كل فرد منها لا ذلك وصفت الحوادث بعدم التناهي كما ذكرتم في
 القضاة ههنا ههنا كيف يجوز لك ذلك سبق لانه قد تقدم وعدم تناهي الافراد لم يكن القدر سابقا ولا
 لزوم ان يكون الا افراد متناهية وقد قدمنا غير متناهية ههنا خلف ثم قال فيلسوف جعلت
 يا عالم في كل ذلك حكم الحكم من باب التباس حكم النوع بحكم العقل فالحال ان برهانك ظهر فاده من باب
 التباس حكم المتناهي من الافراد بغير المتناهي من احوال كما انك تطلب الحوادث للوقوع بانه غير متناهية او
 لا لا ذلك تقول وجب تقديم القديم على الافراد التي فرضتها انت غير متناهية واما حقيقة البحث
 فان دوام الافراد الغير المتناهية من الحوادث لا ينافي في قدم نوع الكثرة ومعنى قدم النوع ان ودا يكون
 موجودا ابدا قاله فضل الله رحمه الله فيلسوف برهانك الذي القته على قدم العالم مدخول بان
 تقول لبحث ان المزية الاولى ليس تجمعها جميع الشرائط اذ من جملتها معلق القدمية باليد والعلم
 وترجع الازالة احد جانبي الممكن من العلم الى الوجود فكذا كان في الاول معدوما لارادة الله تعالى عدم
 كان ماهية الموجود لا مكانا في مرجعها عدمه على وجوده قلنا اتقنى النفس الالهية اعطاه نعمة الوجود والموجود
 يرجح اذ لا تنة وقد تخرج جلاله جانب وجود العالم فاذ وجد بقدره ثم الدليل على حدوث العالم وانه
 ليس بقديم اجماع الانبياء صلوات الله عليهم على ان العالم حادث كان بعد ما لم يكن وفي جميع
 البخاري ان صفوان بن العسال قال في الله عنه وغيره سألهم عن الله صلى الله عليه وسلم عن بدء هذا
 الامر فقال كان الله ولم يكن معه شيء وكذا جميع الانبياء من العلم الى آخرهم اتفقوا على ان الله تعالى
 العالم حادث احده الله تعالى بعد ما لم يكن حتى اتفقوا ان جميع ما سوى ذات الله وصفاته ليس بالوهاب
 والاعراض علمية كانت او سفلية حادث اولا كان بعد ما لم يكن وكذا خلاف بين جميع المسلمين الصادقة

فان قيل ان قيل لا يوجد له امر خارج عن عقله وذلك لان في لزومه اعادة المعدم يكون الماهية الموجودة
التي هي المستحقة بالصفات العارضة التي جعلته متحدا موجودا وكان من الممكن الوجود لم يمتدح له جانب
المعدم في سطره لا في صفاته تلك الماهية معلومة ثم ضاربت تلك الماهية المستحقة بالصفات العارضة
لغير الشخصات الاولى بوجودها فافاضت الهواء في الوجود الذي هو موجود في الزمان الاول والثاني ليس
امر موجودا لان الوجود من المعقولات السابقة لا تقبل في فلسفتك ان الوجود من المعقولات السابقة وليس
بامر موجود ولا في ان يكون للوجود وجود في الزمان الاول والثاني فيكون الوجود امر اعتباريا ينتظم العقل
الموجود بهذا الاعتبار في اول الامر والاخر في الثاني في حينهما الوجود الاول والوجود الثاني ووقعت في
هذه
في هاتين الوجودين الاول والاخر هاتان الامور هاتان الوجودان في ذلك الزمان
ممكن فاعادة المعدم امر ممكن في هذا التحقيق في علمك بالفيلسوف ان الشخص الواحد لا يجب ان يكون متحدا
بشخصات الشخص الاولى في حيزها فالفيلسوف ان اعادة المعدم لا يتحقق الا اذا كان الموجود
بعد العلم والموجود قبله حقيقة ومن ضرورة ذلك ان يعاد الوقت الاول والوقت الثاني بعينه لانه الوجود
في زمان غير الموجود في زمان آخر ولا كان كذلك كان موجودا في وقت الاول فيكون مبتدا الاعادة
بف الوقت فيكون مبتدا من حيث انه معاد وبتدريج لا يمتد زمانه ففلا تضل الله لاسم انه
اعادة المعدم لا يتحقق الا اذا كان الموجود بعد العلم والموجود قبله بعينه بل اعادة للعلم يتحقق
بل يصير الماهية المعدم في هذا الوجود موجودة اي يصير بحيث يمكن ان ينتج عنه الوجود اعادة
كما كان يمكن ان ينتج عنه الوجود بدو او بهذا معنى اعادة المعدم والوقت ظرف لصيرورة هذه
الماهية تارة موجودة وتارة معدومة ثم تارة موجودة فكيف يلزم ما ذكرت قال الفيلسوف
فكانت تقول ان الوجود الثاني ليس عين الوجود الاول فلا يكون اعادة المعدم فقلت
فقلت ان الله الوجود امر واحد واخر وهو امر اعتباري ينتظم العقل من الماهية او كما هو
ومعنى

ومعنى اعادة المعدم الخطا الموجود الماهية مرتين بين زمانين يمكن ان لا تكون في الفيلسوف جوار اعادة
المعدم يستلزم جوار عدم التمايز بين الاثنين والاولى باطل ضرورة انه لا ينبغي تميز بين التمايز بالماهية
فلا بد اذا جاز اعادة المعدم ويجوز من الله فخلق سكرة الذات وفي جميع الاعراض فخلق في جميع الاعراض
لما يكون فلا يكون بين المعاد وبين المخلوق تمايزا لا سكرة كما في الذات وفي جميع الاعراض فخلق في جميع الاعراض
خلق في الاول في الذات وفي جميع الاعراض غير ما بين الله تعالى لا في جميع الاعراض بل في التمايز بين الاثنين
كما تقول وليس معنى اعادة المعدم بهذا المعاد باعادة المعدم ان يتصف الماهية بالوجود بعد العلم
بالمعدم كما كانت اول مرة ولا شك انما يتصف بالمعاد وهو الشخص البدوي ولكن اختلف الشخصات ولهذا
لزم في الحديث ان طاعة يوم القيمة لا تكون على طاعة الله في الدنيا انما كانت في الدنيا صفة
وقيمة الخصال بهذا المعاد من اعادة المعدم لانه بعد ان الوقت وكل عقل بينه وبينه نسبة يرجع
الى تلك الشخصات فهذا لا شك عين الاول ومن ثم قال في كتابه في كتاب النفاة ان اعتبار
اعادة المعدم ضروري ومن جملة الاطراف السابقة ورفعت عن هذه الميل والعصية ثم عطف الصريح
بان اعادة المعدم متعينة لا شك ان هذا العقل الذي يقول متعينة بعد العقل والكلام في اعادته
معلوم بهذا المعنى الذي يقول وهو ان الماهية التي تكون متعينة بوجودها تتعسف بالمعدم ثم انصفت
بالوجود تارة اخرى فكل ذلك يمكن وتخرج كل واحد من جميع الفاعل الحس من ان يكون له في نفس اهل النار
قال الفيلسوف قد وقع بينكم النزاع في معنى اعادة المعدم فيما ذكرت باعالمه لا بد ان تكرر
ان الثاني ليس عين الاول فخص الذي لا يكون في الاخره فالتدريج يحصل للجزء لا يكون عالما بارتفاعه
الحس والمكمل لا يعمل شيئا لا يكون فيه القابلية فيكون الحس في الاخره فالتدريج يحصل للجزء لا يكون عالما بارتفاعه
سبقت في هذا الكلام غير هذا الشخص الذي لا يكون في هذا الجزء من الوقت لان ذلك الجزء من وقت
غير الجزء الاول وكذلك جميع شخصاتك يجب ان يكون ذلك الشخصات غير الشخصات في ذلك الجزء

من الوقت وكيفية العمل على ذلك من الشخص الواحد وحصل في ذلك من الشخصات ولم يحصل قبل ذلك وهذا
 لا ينبغي كونه اختصاصا في الحقيقة لان جميع الشخصات هي شخصات عند العقول وكل شخص شخص حقيقة
 الشخصية في ذاته فكل شخص هو شخص ما جلا غراب والعقاب لا في الحقيقة الشخصية واحدة
 في الشاة الاولى والسابعة وانما تختلف افعال الشخصات كما روي في الشخص الواحد ولا يقال ان الشخصات
 في الوجود متصل ببعض الشخصات في الوجود الذي يتلوه العلم لما قلنا ان الحقيقة الشخصية معاد
 ولغيره وان كانت شخصات الابدان الشخصية في الدنيا والخرق في الحقيقة انت شخصات ولا يقال في
 اثبات امتناع اعادة المعدم بما رويته في هذا العلم والحق في الامتناع ولم يحصل
 في الآن ونفصل الدليل لا يوجب بطلان الاول هذا اذا كان نظريا وانما اذا كان ضروريا كما جاز
 اليه رئيس الفلاسفة فلا حاجة الى الدليل وانما يتحقق اعادة المعدم جازيا في ذلك على ما
 المذكور وهو الجواز فصل في امتناع اعادة المعدم جازيا في العلم انما لم ينزل
 وهو ضرورة الممكن بالذات متناهيا بالذات وهذا لما لا يستلزم فلات الوجود امر واجبا لا
 ابتداء واعادة وكذلك لا يبيح ان المكالمة وجوبا وامتناعا وتوجوز ان يكون الشيء ممكنا
 في زمان متناهيا في زمان آخر معاد بان الوجود في الزمان الثاني اخص من الوجود مطلقا وبغير
 للوجود الاول بحسب الاضا فليكن الانقلاب من الامتناع الى الوجود وبغير في الفرة بدعية العقل
 فاذا كان عدم جواز اعادة المعدم متناهيا لا يستلزم له الجواز فيكون واجبا لا بد
 كل ما امتنع عدمه وجب وجوده فيكون وجوبا كعادة المعدم واجبا وهذا هو كونه جازيا فقد
 استثنى في اسوق جواز اعادة المعدم واما ما ذهب اليه ابو علي بن سينا من ان امتناع اعادة المعدم
 بدعي فليس من اعادة المعدم الذي هو موجود في شيء لا علمت قبل هذا قال الفلاسفة انت يا عالم
 استدللت في ثبوت تعلق العلم بالحق بانه انصهر في الحقيقة المطلقة لا يقبل التاويل ولا يلازمه التاويل

للمسائل

لأنها في الحقيقة وانما تسمى على اللغات والادام الشخصية واما ما ذكرت انما انصهر في الحقيقة فهو متبع لغيره
 ما وقع في كلام الانبياء والعلماء من هذا القبيل يكون في قبلة وتصويرات الامور المعقولة بالاشياء المحسوسة
 التي لا تلابد اليها العقل في الحقيقة القاصرة عن ذلك العقليات العرفية لغيرهم في الكتاب الا في
 الرضوية وارتكاب الاعمال البينة وتجهيزهم بالانصهار عن الانصهار بخلاف ذلك فاذا انصهر العقل في
 ولهذا جاز عن ان يكون استعدا للقبول كما روي في العقل والاشياء الحقيقية وهي القدرات التي هي عبارة عن
 التي لا يملكها كنهها وان انصهر بخلاف ذلك فليكن انصهارا في الكبري وروي في الريان عن تلك الذات
 وانما لم يرد ما على التاميم واما في اوقات شخصته وان لم يتصور الا بعد ذلك فليكن بعد الموت
 لا للموت ولا في اوقات علم بالامور الدينية ويعودون الى تلك الاوقات فلا يتم ان يتصوروا في اوقاتهم
 واكثر الناس لا يعرفون هذه اللغات العظيمة فبغير واعن اللغات الوعائية بالمتنوس والادام الشخصية
 بانها رويته عن الموت بالقيامة والذي يقوم على هذا هو الاضطرار لعدم استطاعة التبليغ بدون هذا
 وما يتوقف عليه التبليغ كان واجبا عليهم فيكون واجبا عليهم فيكون في التمثيلات والتصورات والضرورية
 تبليغ الخطوات فقال فصل في امتناع اعادة المعدم جازيا في العلم انما لم ينزل
 الذي كونه ليس يمكن لانه يستلزم اتفاق العقليتين على اللذوب باضطرار الصور المحسوسة ليعان
 غير موجودة عند الخطاطين ولا شك ان هذا اليمين عقلا ويكون صدور من حيث جازية وهذا ما استدل
 من التلاطف في الاشياء في الاصل البينة وتفاصيل بعضها من الاشياء والقصور والصور والعلوم والعلماء
 وتفاصيلها وتفاصيل احوال أهل الجنة والنهم ولذا لم يكتفوا بتبليغها عن اللغات العقلية
 لما حصل من معرفة اللغويات والرياضيات والطبيعات من باب التمثيل يكون قبيحا عقلا وهذا
 من وجوه كثيرة الاول ان النبي الصديق الذي سماه الله صا واما امينا حاشاه عن ذلك يكون كتابا
 خائفا بان يقول الرجل يريد ان يرسل الى تعلم العلوم الفلسفية التي فيها لها موجه اعظم اللغات

[illegible]

عنه رحمه الله تعالى يوم القيمة وانت يا فيلسوف تعلم ان هذا تصور عادة الروح التي تجرد بها النفس الباطنية التي
هذا التصور لم يبق فيه تعالى هذا العظم وانت تعلم بربهم هذا الكلام ان صاحب العظم عاد نفسه الى التبريد
الى الدنيا ستم من القول ومن يا فيلسوف عليك كيف تاتي بهذا القول الذي هو تصور في ذلك الموضع هذا الكلام
فاما انك تدعي انه انما كان محمدا عليه السلام انما كان بالانبياء والتشديد على بعض الناس المتبرين بهذا
تكرير للناس الذي روي عنك عظم تصديق بالحق فقد حجت من التيقن من التصديق والتكذب في حجة
واحدة في انك قري بهذا الحق في هذا الكلام انما افصح الفصحى على ان تصديق الكلام انما هو في حق
هذا القول فيكون لا باب العقل وما يثبت على القول بهذا القول الا انما استما على الدعوة الانبياء وقد ما تترك
كذلك في ما لا يراه على الانبياء الصديقين الذين لم يعد الناس من الكذب والحيلة وخائفة عيونهم والهم وقد
صنعوا سينا محمد رسول الله صلى الله عليه وسلم انك انت حجة المرأة ومعاضي تدب الصبر من حجة انك انت له
ارجع لعظمك ثم كما هو باب الامنيات اذا اردت ان تحذف الحقائق باعطاء شيء يكون من حجة الصبر
وليس قد حدث شيء يعينه فقال رسول الله صلى الله عليه وسلم على ذلك بالامر في قوله تعالى
نعطيها اياه اذ رجح اليك قالت لا والله اني ارجع الى امر الله اني ارجع الى امر الله اني ارجع الى امر الله
اما انك تعلم انك عندك ما تشبهه فكتب عليك بذلك كونه انظر به فيلسوف من كان هذا حاله في
خاتمة الصدق فيلجئ الى بقاء حقه انقطع عزمه والكذب والحيلة وضاع الناس وعدهم وعيهم
بالا يكون منه شيئا ويؤدي بذلك الاشياء الامور التي هي ضرورة الى الطبيب ولا تفضلهم فيقول
على ذلك الانسان من القصور ويجمع بين عظامهم ويولف بين الاعصاب والعروق فيخرج بذلك صورا
ليرجع كل روح الى البدن وهو في كمال ذلك يريد الموت او يعود الروح الى التبريد الذي لا يقدره ولا يسامح
اهل الانبياء بذلك اللذات العظيمة التي قد عبروا بها في ذلك فاما انك لا تسلم انهم يتبركون بها فعرفوا الفصل
هل يدوم مثل هذا الدوام حاشا الانبياء من ذلك فاما انك لا تسلم انهم يتبركون بها فعرفوا الفصل

والامانة واما انك قد نسب اليهم من التصديق العقل وليس انك لا تعلم انهم يرون انهم يصدقون
 فانما يقال من العقل والتصديق الرابع ان جميع الانبياء من ذلك خواتم التي بعثت لها تم صلوات
 الله عليهم انفقوا على اثبات الحشر للجهنم في على الوجه المعلوم عند المسلمين ولم يعتدوا بغيره كما في
 هذا اصلا ولو كان من عند غير الله لوجدوا فيه اختلاف كثيرا ولو كان من انفسهم لكانوا يرون
 انفسهم اختلافات وانفاق كلمة الله تعالى وكلمة الانبياء الصادقين على الحشر للجهنم في وقعي الحقيقة
 والسوال والحياب واليقين والارادة والاعمال فكذلك الله المنزه عنهم على هذا الوجه في
 صحيح من جهة الله الحشر للجهنم في حق وصفه ولو كان من عند غيره لكانوا يرون
 في بعضه اختلافات والتصديق في الاختلافات فلما لم يقع اصلا اقام العلم القوي ان الله على كل شيء
 راسخ فاعلموا سعة في الامور والعظام التي هي اصول فلسفتكم تختلفون اختلافات فاختبر
 كافي النفس الناطقة فقال الملائكة اوفضكم انما مجردة قديمة وقال ارسطاطلس فينبذ
 فيهم من اساطير الحكماء انما احادثة مجردة وشبهه وقال الاطباء منكم انما النراج وغير ذلك
 من الاختلافات التي تدل على اضطرابكم وانكم على الامور الباطنة الغيب وعلى عباد الله لما
 اتبعوا القراء والكتب لا يثبتون عليها ما هو الحق باخبار الله تعالى عليم الغيوب عنه وان الكتاب بالقرآن
 الذي لا ياتي بها طوم من بين يديه ومن خلفه فتم بطلان حكمه حديد بدل على الحشر للجهنم في وذكر
 الحشر في جميع سورة الاثنتي عشرة سورة بعض السور موضع منها وبعضها موضعها وبعضها اثنتي
 مواضع وبعضها اكثر وبالجملة لا يمكن التصديق بحقيقة الانبياء وكذا الله وحدها الا بالتصديق
 بالحشر للجهنم في العلم بكنهه اثبات الحشر للجهنم في العقل اذ ليس مرتبة العقل فيه الا هو والارادة
 اثباتا اسكانه ثم انما اية العباد في خبره امر بوجوه فوجبه عليك يا فيلسوف بحجب العقول
 تصديق بنباه كنت فيلسوفا فحقا قال الفيلسوف انا شرطنا عليك في اول الامر ان لا تدعونا الى شيء

لكن

الشيء لو كان في العقل ويدل على العقل على خلافه وان قلت ان عظم الاجساد في هذه الاجساد
 لا يمكن ان يكون جسما لارباب فلا بد من خبر فان كان خبر في الارض فيكون الحشر في حشرها
 لا بد ان كان في عالم العباد فيكون خلق الارواح والاجساد في اخرى وهو عين السج ويطا
 مقار عبادا وعبدكم وان كان في السموات بانهم الخراف العنك وهو انهم في قمار عبادا الذين
 قبوله مستلزم لجان قال فصل الله من نقول الحشر لا يكون في السموات ولا في الارض لان
 السموات مطويات بيمينه سبحانه وتعالى عما يشركون ولان الارض تبك يوم تبدل الارض غير
 الارض والحشر يقع الا بعد ما طويت السموات واذا الشمس كبرت واذا النجوم انكدت
 والكواكب سيرت واذا العنك عظمت واذا البحار جرت واذا الفوس رجت واذا النور
 سكت باق ذنب قلت واذا الصحف نشرت واذا السماء كسخت واذا الجحيم سعرت واذا الجنة
 ارتفت علمت لغزها احضرت وذلك اليوم الذي يقع فيه هذه الامور والعظام من تكون
 الامور ادبر ذهاب نور وتغير عن حلة وكذا الكواكب النجوم فكسخت السماء وكل ذلك يدل على خبر
 العالم من هذه الحقيقة التي عليها اليوم فابن السماء والارض هي يكون فيسرى والله اعلم ان كيف
 يصير حال العلم بعد خراب السموات وتبدل الارض وانك يا فيلسوف حكيم اذا سمعت ان النبي صادق
 وان الحشر للجهنم في لا يتقبل به العقل فيجب عليك بالعقل ان تاحض كيفية الحشر للجهنم في كيفية
 قيام سائر العقليات عن تصور من فان العقل لا يستقل فيه بالممكن في نظر عقلك وقوع ذلك
 الامر مما اذا استعمال عقلك فمليك ان تاتي حتى ذكر وجه الامكان لك فاذنك وتصديق
 الصادق قال الفيلسوف ان العلم من هذه السموات وكسخت السماء على حقيقة بلا ما ويل
 في نظر عقلي حال ذلك لان الزمان انما يحصل من حركة العنك لانه مقدار حركة العنك الاعظم
 والزمان قديم فلما انعدمت العالم من هذه الهيئة وطويت السماء فلا يكون جرم يدور وتجرك

أثبت بطلان تقدم الزمان على المكان

بالوضع فيلزم حدوث الزمان لأن كل شيء مستغن عنه وحدوث الزمان في أمثلة الدليل على تقدم الزمان
 فلا تترك الزمان حادثا في الضرورة يكون عدمه متقدما على وجوده وهذا التقدم لا يكون
 بغير الزمان لأن التقدم فيما عداه من قسائم التقدم جائز للاجتماع مع المكان في بعضهما وجب
 الاجتماع مع تقدم الشيء متغنى للاجتماع مع وجوده وإذا كان هذا التقدم بالزمان فيلزم أن
 يكون الزمان موجودا حين ما كان معدوما أو احتماله على الابدحيات وأن يكون الزمان زمانا إذا
 المكان والزمان معناه انه موجود في زمان لاحق لزمان التقدم والمكان في زمان سابق
 عن عدمه بالزمان وهذا البطلان صريح بالطلان دائما إذا كان حدوثه مستلزما للمكان ثبت تقدمه وما
 ثبت قدمه ما منع عدمه فان تقدم الزمان والتقدم العالم من هذه الصورة على البطلان يستلزم التقدم الزمان
 واستلزم المحال في تقدم العالم من هذه الصورة وهو المطلوب فصل الله حصوله
 الزمان من حركة المكان صريح لأن الزمان امر موهوم استدلاله على تقدمه والتأخرية امر اعتباري
 وإذا كان الزمان امر اعتباري فلا يصف بالتقدم ولا بالتأخر لا تخفى من اوصاف الموجودات
 لأن كل موجود إما قديم وإما حادث وإذا كان الزمان بعدا موهوما فلا يصف بالتقدم ولا بالتأخر
 وما أتى عليه من الدلائل فهو مدخل في حقن اصحابه كتبهم وما يذكرون الزمان امر موهوم
 متجدد باليوم لا امر موجود أنا نقول ان العالم الوجود الله تعالى بعد الملام يكن قال قلت يكون الله
 نقابا في العالم ويكون العالم بعد هذه القليلة والبعيدة ان كانت زمانيتين فيكون الزمان
 موجودا قبل العالم والحال ان من جعله العالم هذا خلف فيجب ان يكون الزمان امرا موهوما ولا يلزم
 ان يكون هذا التقدم بالعلية او بالاطيع او بالشرع او بالنبوة لان هذه المقدمات لا ينبغي كون العلم
 موجودا مع الله حصوله هذه المقدمات مع الوجود فلا بد ان يكون تقدم زمانيا والزمان استدلال
 موهوم فلا يلزم المحذور وهو تقدم العلم على نفسه وهو ما سئلنا في فقهنا فيما يقولون ان الزمان
 موجود

موجود وهو مقدار حركة العلة الا عظم فلو كان ما كان موجودا حادثا في الضرورة يكون عدمه متقدما على
 وجوده وهذا التقدم لا يكون بغير الزمان فيلزم انه يكون الزمان موجودا حين ما كان معدوما وهذا
 الاستلزام قلنا احسن التقدم في الحقيقة متغنى لا يستلزم لا يقيد اليقين ولا يلزم على استلزام وجود
 تقدمه المقدمات الخمسة وسندنا على تقدم العلم على العالم الحادث فانه ليس بزمان لما ذكرتم ولا يبعد
 من الابدحيات فيكون قسما اسوا من التقدم ولو سلمنا احسن التقدم والاقسام الخمسة قلنا انما نحن ان تقدم
 العلم على الحادث هو التقدم بالذات لانهم ذكرنا في تعريف التقدم بالذات انه يكون الشيء بحيث يحتاج
 الى العلم بالذات لا يكون وجوده سواء كان داخل في ماهية كقوله الواحد في الاثنين او لا كقوله سائر العلل
 المتأخر في الحقيقة وهذا صادق على تقدم العلم على العالم الحادث لأن الحادث من حيث انما حادث
 يحتاج الى سبق عدم غيره ولا كان الحادث قديما لكن هذا التقدم لا يكون في وجود العالم بل يحتاج الى العلة
 الدائمة التي هو تعالى ارادة الله تعالى وجوده وانما ذكرنا في تلك المقدمات سوى التقدم بالزمان بخبر
 اجتماع التقدم والتأخر في تقدم العلم لا يجوز اجتماع التقدم مع التأخر والآن لم ان تكون الشيء معصوما
 حين كان موجودا في الجواب ان معنى التقدم بالذات هو كون الشيء بحيث يحتاج الى العلم بالذات لا يكون في
 وجوده وهذا خلاف هذا التقدم والمتأخر في الاجتماع في هذا التقدم فهو امر استلزامي ويجوز في العقل ان
 يكون في بعض المقدمات بالذات ان لا يكون اجتماع التقدم مع التأخر جائزا كقوله على الشيء الذي
 بعده فانه لا يجوز اجتماع التقدم مع ان تقدمه بالذات وكذلك تقدم العلم على الحادث وإذا ثبت
 جواز كون تقدم العلم على الحادث تقدمه بالاطيع فلا يلزم ان يكون الزمان لوجوب التقدم بالاطيع كون
 الزمان حادثا هو المطلوب وإذا ثبت ان تقدم العلم على الزمان ليس تقدمه بالزمان فلا يلزم ان
 يكون للزمان زمانا كذا ذكرنا بطريق تقدم الزمان فلا يكون عدمه متقدما اذا لم يتبع عدمه فلا يكون تقدم
 العالم عن هذه الصورة محالا وهو المطلوب فالصحيح ان الزمان لم يترك الوجود من الحوادث المطلق

فضل الله الزمان الذي تدعى فيلست انه قديم وهو مقدار حركة الفلك الاعظم التي لا يحصى
 لدخوله فيما سوى الله وهو العالم وبعد ما ثبت باجماع الصادقين ان العالم حادث صار من
 القضايا بالمقبولة فوجب قبوله عقلا لا بقبول القضايا بالمقبولة واجمع عقلا والافهم اجتماع القبول
 مع الاقبول ومن ثم ان ثبت ان العالم حادث فاما حقيقة الزمان فانه امتداد لا يتغير في الاشياء بل في غير
 وثا كان المعلوم من الاحوال الجوف الا فلا في هو الاشياء الزمانية ولا بد من امتداد يقع الواقعة
 للحدوث في الفلكية والحركات الارضية في هذا الامتداد من مقدار يكون مقدار غير قاتل الذات ولا يمتد
 الامتداد في الحركة لغير المديور الا فلا في الحركة اليومية فانه الحدوث في الجهات والزمان والمكان فيفضل
 منه فاذا كان مقدرا فيجب ان يكون موجودا في الزمان والطرفين وهو قسم الموجود الممكن
 ولكن هو فرد للامتداد فيحصل عند العقل فيكون من حيث الله يقع فيه الاشياء والحدوث
 فيه الموجودات والزمان الذي هو مقدار حركة الفلك الاعظم فرد من افراد الزمان المطلق الذي
 في الزمان الامور تقع فيه وذلك الزمان هو الزمان الذي يقول الله تعالى فيه يعرج للملائكة والروح
 اليس في يوم كان مقداره خمسين الف سنة ويقول الله تعالى خلق السموات والارض في ستة ايام
 هذا الملق كان في يوم من الزمان الذي لم يكن السموات التي من جملتها الفلك الاعظم الذي قلت
 ان الزمان مقدار حركته موجودا فاعلم ان الزمان حقيقة امتدادية من افراد مقدار حركته
 الفلك الاعظم وانت يا فيلسوف لما لم تفر من مطوية هذه القصة تعلم حقيقة الزمان وتو
 تاملت بنظر صواب لعرفت حقيقة الزمان والله اعلم قال الفيلسوف انت يا عالم اول ما شرعت
 في نقص جيلنا على قدم العالم بنيت النقص على ان الله تعالى وهو الملق للعالم خلق العالم
 بالاختيار وهو الفاعل المختار ومن ثم انما لا يكون له فاعلا بالاختيار فلهذا شك ان اختاره
 امر ممكن فلا يوجب امان يحتاج حصوله الى مرجح رجحه اول والا فلا يستلزم التسلسل لانما
 تنقل

اثبات كون الله تعالى لا يختار على خلقه

تنقل العالم الى مرجح والمرجح مرجح الى غير التولية وانما في سلم استثناء العالم عن الصانع فيستدل
 باب اثبات الصانع والذات باطلون قطعا فكذلك المزمع وهو كونه تعالى فاعلا بالاختيار تعالى
 فضل الله معنى الاختيار هو القدرة وقدرة الله تعالى صفة لما ترو وهو ليس غير الذات ولا يخصصه
 في اختيار كونه عين الذات واجبة بالذات لا ممكنة وان لم انه يكون ما هو عين واجبة لا يوجد
 ممكنا فيصير الواجب ممكنا وهذا محال فيلزم ما بنيت عليه الدليل وهو انه لو كان فاعلا بالاختيار
 فلا شك ان اختياريه محال لان الله تعالى فاعل بقدرته وقدرة ليس غيره بالكلية فيكون
 فيكون واجبا ومعنى الارادة من الله ترجيح احد المقدورين وهذا لا يحتاج الى مرجح بل هو
 صفة من شأنها الترجيح كانه في هذه الدنيا الممثلة ترى شأنا منهم من ذلك الصفة وهو صفة
 الاختيار الذي من شأنه الترجيح كما انهم صفة علم الله القديم من صفة علمه بالحادث
 ومعنى الارادة فينا ترجيح احد المقدورين بحسب الدواعي والحادثات وفي حق الله تعالى هو الارادة
 القدسية التي من صفاته الذاتية التي ليست هو ولا غيره من شأن هذه الصفة ترجيح
 للمقدورات وهذه الصفة لما كانت قدسية كانت في الارزاق كانت عند ترجيح عدم العالم
 الممكن في الزمان الا لهو لما ابد رجحت هذه الصفة وجود العالم الممكن على هذه الصورة الكائنة
 المقصودة لخلق السموات والارض وما بينهما من السمايين من الملكة وحملته العرش في ستة
 ايام عام مقصود الحكمة والمصلح التي يتناوب الدواعي الارادة العادة وهذا هو المبدأ خلق العالم
 ومعنى الاختيار والله يهدي من يشاء الى دار القرار قال الفيلسوف كون صانع العالم فاعلا
 مختارا ناقص فيكون خلق العالم وافاض وجود الممكنات وكالا فاعل وجود واجبات
 فيجب ان يلزم ذاته كما يكون مختارا ناقصا جوارضا فذلك اللود والاختصاص عنه وهذا نقصا
 فيه تعالى عن ذلك علوا كبيرا وفي الفعل الاختياري لا يكون الا لغرض والغرض لا يكون الا فيما يكون

علا

حصوله اولى بالنسبة الى الفعل وليس عدم حصوله فيكون الفعل الباري فاعلا بالاختيار ثم استكمال بالغير
 الذي هو ذلك الغير فان ذلك فالسبب فضل الله كانتك تبرعم بالبود بطريق الايجاب والفرع
 بدونه الاختيار البلغ والكلية بالاختيار فان عيت انه للبود بالاختيار يقصر بالاختيار كاليف
 للفعل الاول وانك هذا الفرع هو كونه العقول بالبود بالاختيار والا زيادة البلغ منه من
 البود بطريق الفرع وافضل واولى باستحقاق الهد والشكر حتى لا يبرهن ان الشكر يحكم به بالاختيار
 الفعل لا يستحق الشكر والا فعل الغير بالاختيار اصلا بلا غايته الثناء اذا كان فعله بالارادة
 وقصد وانت فيلسوف اذا حكيت سلب الاختيار والارادة عنه فاعل العالم فهو يقول ان هذا
 الخلق البديع لانهم لانه ليس له قدرة على ترك هذا الخلق فيها التيق عليه وشكرت على تعاليمه لان
 الشكر مقابل للاحسان لما يرى المحسن على قدر احسانه فاعلم اني احسان الله تعالى بقدرته والشكر
 فكيف يصور الشكر وكيف يجب الشكر على المحسن المبرور لم يكن له احسان لانه الذي لم يبرهن الا
 فليس محسن على وجه يصح له ان يطلب من المحسن الذي انكره لان المحسن المبرور ان يقول لا انك
 لانه هذا البود لانهم لانه انك ولم يكن لك قصدة اتصال النعمة اليك التي تقتضي انك هذا الاحسان
 وانك كما عرفت انك فاني قد وقع منك علينا حق بخاريه بالشكر والثناء وهذا الجواب على العقل
 صحيح وليس لاحد ان يقول لهذا المحسن البديع لقد كثرت نعمته هذا المحسن كما قال في حال كونه
 مستضيئا من ضوء الشمس مستريحاً من شدة البرد بمجرة شعاعها ليس لك يا شمس على منتهى
 اضيائك اي لانه ما قصدت به هذه الاشياء تسبيح وتبوير بل هو لانهم لانه بل الله
 على من خلقك بالهداية والاختيار المصلحة تبويري وتسخيري في قدر المنة على تبويري وتسخيري
 في هذا العمل لانه ما فعلك الذي فاضل المنة كان خماراً مقدراً قدر لي هذا بسبب انك
 لم تستحق الشكر وتخصيص العباد والاستعانة وهذا معنى قوله اياك نعبد واياك نستعين

في التفسير

فان قيل هل يقال ان ذكر هذا ان هذا كقولنا نعمة الشمس طاهر لانه لا يقال وكذلك
 انما على موجب ليس نسبة الاثر اليه الا مثل نسبة الاثنا الى الخانات كنسبة جليلة العين الى البصيرة
 فانه يقال ان البصيرة قوت يحل العين فان هذه العلية خافية في ذات البصيرة فانه لا يبعد وجوده
 لا ينفك عنه ابدان فبوجه هذه العلية في علم موجب للاختيار لانه فانه لا ينفك عنه فانه لا ينفك عنه فانه لا ينفك عنه
 في جليلة عينه لان هذا لانه لانه لانه ففصل علية عينية فاذ لم يكن المقصد باحسان في
 العلية فلا نعمة له على وهذا كلام صحيح مطابق لصريح العقل فان لا يجوز في العقل ان يكون
 فاعل العالم فاعلم ان هذا هو واجب والا لان لا يستحق الشكر ولا يجب شكره فعلا على المحسن اليهم
 من اهل العالم فيقبل العبادات بالكلية ويطلون العبادات والشكر الذي هو مقابل لنعمة
 بالاطاعة والاحسان لما فعلوا فاقول بان الله على موجب باطل والذي يحكم بها شمس
 الفلاسفة على اختيار الايجاب فهو ما ذكرتم من لزوم كونه ناقصا مستكلا بالغير الذي هو
 الباعث على الفعل والفرع لا يكون الا فيما يكون حصوله اولى بالنسبة الى الفعل على من عدم
 حصوله وهذا لا يلق بانه حق لان المستكمل بالغير ناقص وهذا انما نشأ من اعراضكم
 في الافعال للدواعي المحركة كما هو شأن ارادة الانسان فان الحركة في الحدث اذا كانت
 ارادة لا بد من باعث عليه وهو علة الغائية فبهم ان معنى ارادة الله تعالى مثل
 معنى ارادتهم والحال ان معنى ارادة الله تعالى صفة من شأنه ترجيح احد المقدرين على الآخر
 لانه لا يترك باعث على الفعل الذي حصوله اولى اليه من عدم حصوله وهذا المعنى هو
 من الوجوب لانه لا يجب الا يقتضي صفة من شأنه الترجيح بالاختيار يقتضي هذه الصفة
 والصفة ليست غير الذات فلا يكون مستكلا بالغير فاذا دفع هذا الاشكال فقد يجب عليك
 عقلا ان يقبل ان فاعل العالم فاعلم ان هذا كان مختارا لا يكون اثره قد يملكها فاعلم

أيات صفات الله الزائدة عما يصح على الخلق

في هذا فلا يكون العالم قديما ولا آخر الاجزاء وغيره من الصفات التي يربطها بآياتها
 اذا قيل ان فاعل العالم محارفاً للفساد ونحن ايضا نقول ان صانع العالم محارفاً
 فعل وان لم يفعل كما فعلنا ان سلب هذه الصفة عنه فنقص كان الفاعل المحارفاً
 فاعل الموجب من حيث الفعل لكن نقول صدق الشريعة لا يقتضي وجود مقدما ولا بعده
 تقدم الشريعة الاولى بالنسبة الى وجود العالم دائم الوقوع ومقدم الشريعة دائمة الالاتوق
 يكون الله فاعل العالم على الحقيقة ولذلك يطلق عليه اسم الصانع اتم مع ان الصانع من
 لا الارادة بالانفاق قال فضل الله معنى الشريعة التي يعلو مرتبة الله تعالى
 وعالم يتعلق به مثبت الله لم يكن كائنا فقال مقدم الشريعة الاولى بالنسبة الى وجود العالم دائم
 الوقوع اجزاء بان العالم قديم وهذا من اجزاء ذلك في العالم قديم فكان نقول تعالى بسم الله
 بدوام العالم والمعنى الصحيح ان يقال في هذا المقام تعالى مثبت الله تعالى بوجود العالم فكان
 وهذا معنى وافق للحكمة ثم انك موثقت وليست وقتك تعالى مثبت الله تعالى بدوام العالم وبطلان
 هذا الكلام غير حقيقي عليك وكانك تريد بهذا الكلام ان تدفع عن نفسك نسبة الاجاب وحسب
 انك وجدت نفسك من في نسبة الاجاب الى الله تعالى لانك تعلم ان ذلك النسبة في حقل
 وكنت حسبة نقصا وقد ظهر عليك ان خلافة نقص الله هو الفاعل المحارفاً وليس خلقه بل ان
 قال الفيلسوف معنى ما ذكرت في ردك عليك على قدم العالم على ان فاعل العالم اوجد العالم بصفة ارادة
 التي هو انما ترجع احد المعنويين وهذه صفة زائدة على ذات الله تعالى وكذلك صفات زائدة
 ذاتية حقيقة وهذا في العقل لانه لو ثبت له صفات حقيقة كانت ممكنة قطعاً فلا شبهة
 في احتياج الصفة الى موصوفها الذي هو غيرهما وكل ما هو محتاج الى غيره كان وعلى ما كان محتاج
 الى فاعل فاعلهما لا يجوز ان يكون غيره تعالى والا احتياج في انصافه بصفة لا يخرج وهو ان يكون
 فاعلهما

فاعلهما ذاته تعالى فليكن ان يكون ذاته الواحدة من جميع الوجوه فاعله وقابلية هذه الصفة والاك
 ان يكون الشيء الواحد قابلاً وفاقلاً بالنسبة الى شيء واحد لا يتصور من غير الفعل والقول معاً
 فيصير من الواحد للبعيد اثنان وهو ممتنع تعالى فضل الله لا نسلم ان لو ثبت له صفة حقيقة يكون مقتضى
 ممكنة قطعاً قوله لا لا يشترط في احتياج الصفة الى موصوفها الذي غيره فكذا صفة الله تعالى
 غير محتاجة الى الموصوف وهو غير هالات موصوفها ذات الله تعالى وليس الصفة غير تلك التي ليست عينه
 لان صفات الله تعالى لا هو ولا غيره وهذه لا تخالف فيه بل الاحتياج الى الغير المطلق ينافي وجوده لا يجوز
 في الصفات واجبة بها ليس عينها والغير هالات يكون ممكنة محتاجة الى الغير فان الممكن ما يكون في
 الى الغير المطلق والصفات ليست غير الذات مطلقاً بل غيره بوجه والاصوات الواجب بها ليس هو
 مقتضى الواجب بالذات فلا يتم الواسطة بين الواجب بالذات والواجب بالغير كما في الفيلسوف
 فانك باعالم ان تقول لعدد الواجب بالذات في هذا لا في ذلك قلت ان الصفات الحقيقية مع
 جودها والذات موجودة وكلاهما واجب الوجود بالذات فلم يتصور الواجب بالذات وانما وجد
 كونهما الا هو لا يكون كل واحد منهما ممكناً وذلك لان وجوب الوجود نفس ذات الله تعالى فلو كان
 في وجود الوجود غير مستانين الغير المعين وبينهم الترتيب فيكون ممكناً وقد قلت ان كلاهما واجب
 ومقتضى ليس بواجب قال الله فضل الله انما جعلت على ما شئت مبنية على كون وجوب الوجود نفس
 ذات الله تعالى وهذا الخلق لا عقل لان ذات الله تعالى عنكم حقيقة الوجود وجوب الوجود امر اعتباري
 يرجع حقيقة الى امر عدلي وهو عدم الاحتياج في الوجود الى الغير وكيف يكون هذا الامر الاعتباري
 العدلي عين ذات الواجب الحق الاول واذا لم يعلم معنى جعلت ظهر ما وما اجمعت به على هذا الكلام
 مع ان هذا المدعى هو قولك واجب الوجود لا يكون الا واحداً حتى لا ادباً بغيره ولكن المبدأ ان
 يعلم بمعنى الواحد هل المراد من الواحد كل جهة وادناه بصفة ونسبة بحيث يكون الذات

استأنش

الموصوف لهذه الصفات والاضافات هو واجب الوجود والمراد منه الموصوف بالوحدة العينية الحقيقية
 التي لا يكون فيه تعدد بوجوه من الوجود محتمل لا يكون مع نقصان هذه الصفات التي هي ممتدة لصفة الوحدة
 الحقيقية التي هي ممتدة لصفة الوحدة لا يكون فيه تعدد بوجوه من الوجود محتمل لا يكون مع نقصان هذه الصفات التي هي ممتدة لصفة الوحدة
 بالصفات العينية التي هي ممتدة لصفة الوحدة لا يكون فيه تعدد بوجوه من الوجود محتمل لا يكون مع نقصان هذه الصفات التي هي ممتدة لصفة الوحدة
 هناك وجوب بالذات لا يلزم من قولنا انه واجب الوجود هو الواحد الموصوف بالصفات الذاتية التي هي
 من مقتضيات الذات ولا يلزم من كونه في الذات اسلافه من مقتضى الذات اذا كانت لا تترتب مقتضياتها
 لا يجعل الذات كغيرها كانه انما اشياء اشياء لا يترتب له مقتضى الذات لا يترتب له مقتضى الذات لا يترتب له مقتضى الذات
 ابن سينا قد ذكره في كتابه في الذات مباينة وغير مباينة لا يترتب له مقتضى الذات لا يترتب له مقتضى الذات لا يترتب له مقتضى الذات
 الذات سواء كانت تلك القوانين مقترنة في ذات العلة ومباينة له والاولى متعاقبة كونه كونه
 اضافية او غير اضافية وكثرة متواليه وجوب ذلك كونه اسما ولكن لا تلي ذلك في وحدانية ذاته
 والاضداد الواجب حقيقي ووحدة لا تتركب بكثر الصفات لاهل البيت غيره فلم يلزم تعدد ذات
 الموجود على تقدير ان يكون الصفات زائدة على الذات لانه واجب الوجود هو الذات المقتضية للصفات
 وهذه الكثرة لا تتلف في وجوب واجب الوجود قال الفيلسوف عند انه واجب الوجود والحد حقيقي والواحد
 الحقيقي هو الذي لا يكون فكيف لا تقسم ماصلا كالواجب لذاته والقطعة اذا كان بحيث ينقسم بلزم ان
 يكون فكيف لا تقسم يقسم انما يتركب اذا حصل التركيب حصل الاعتقاد الى الاجزاء او الاعتقاد بانها
 وجوب الوجود فيلزم ان يكون واجب الوجود واحدا حقيقيا واذا كانت له صفات حقيقية محمودة
 عليه لم يترتب كونه ذاته يقتضي قبول الانقسام وكلها يقبل الانقسام بكونه فكيف لا يكون واجب
 الوجود لذاته فقال الله تعالى قد علمت ان الله لا يقبل الانقسام بانه لا يقبل الانقسام اصلا ولا شذلات
 ذات الله لا يقبل الانقسام فيكون هو الواحد فيكون الواحد الحقيقي بمقتضى الصفات

بذاته

زائدة على الذات وبذلك لا يوجب قبول الانقسام كالقطعة مثلا فاما عندكم في الوحدة الحقيقية وهو لا يقبل
 الانقسام ومع ذلك هو متصف باوصاف كثيرة مثل الوجود والوحدة والعرضية والتغير والتبعية وهذه اوصاف
 وجودية قائمة بذات القطعة ومع ذلك هي واحدة لا يمكن لها الانقسام بوجه هذا عندكم وكذا عندنا
 واجب الوجود الذي انفسا من اياكم على كونه واحدا حقيقيا هو متصف بصفات حقيقية وجودية وحدا
 لا يتلف في ذاته الحقيقية كما يتلف في القطعة وانه احدث بالواحد الحقيقي ما هو مشهور من حكمكم انه لا يتلف
 في كونه بوجوه من الوجود ولا جهة من الجهات حتى لا يكون معاه من يتعطل ولا يكون ذرا ولا معا تعدد بوجوه
 من الوجود فلا شك انه واجب الوجود ليس واحدا كذا لا يمكن ان يكون واحدا كذا موجود الاله تعدد الموجودات
 امر محقق فاذا كانت الوحدة بالمعنى المذكور من اجل ان انقسام الموجودات المتعددة وهذا باطل والواحد بالمعنى
 المذكور لا يمكن ان يكون موجودا وانتم تقولون انه واجب الوجود حاشا ان ذلك نعم يمكن ان يتصور مثل هذا
 الوجود ويجوز ان الذات من الزمنية وهذا الذي يسمى بجهاد من هو ممتد للسموات بالصرفية الوجودية بالمرتبة
 الاحدية ثم بعد ذلك يلاحظ ان الذات الموصوف بتلك الوحدة تصور في مرتبة الوجود وحدها لا في الاسماء
 الصفات معه ويسمونه مرتبة الوجودية وجمع الجمع ثم يلاحظ ان مرتبة المحطات واحدا الوجود في المراتب المتراكبة
 في مراتب الارواح والبرزخ والاجساد ويسمونه مرتبة الفرق وهذه كلها تصورات للوجود في الاول والوجودات
 وليس في الخلق الالهات والحد حقيقي متصف بجميع صفات الكمال متشرك من جميع سمات النقص هو المبدأ الاله
 فادعوه فخلصوا من الدين المحمدي ربي العالمين واجد العالم بقدرته واختياره بعد ان لم يكن الله الذي جعل الامر
 قرارا والسماوات وصورك فاحس صورك ورزقكم الطيبات ذلكم الله ربكم فبما رزقكم الله رب العالمين
 قال الفيلسوف انكم معاشر السعدية اية واجب الوجود عالم بالبريات المنعزلة وهذا العقل لا يترتب
 عالما لانه احد الالهات اية ان يكون جاهلا واما ان يكون متغيرا وكلاهما واستحقاقها بغيره اما ان يكون
 فلا نه اذا كان قد سئل ان لا يتغير هو له اما ان سئل ان لا يتغير هو له اما ان سئل ان لا يتغير هو له اما ان سئل

ايات الله تعالى بالبريات
 تنقيح على الحكماء

وإن قيل قد يقال في جوابه

المتطاول ولا شك ان علمنا هذا لم يزل على ما كان عليه من غير ان يكون العلم على طريق المتطاول بل انما هو
 للشيء نفسه ثم وكل من العلم على الوجه الذي يكون العلم حادثا ثم وكل من العلم حادثا ثم وكل من العلم حادثا ثم وكل من العلم حادثا
 الوجود وهذا باطل في نفسه وهذا المعنى كذا في بعض النسخة للامام الغزالي حجة الاسلام في قوله
 احاطة علم الله بالجزئيات وان كان على الوجه الذي قد قال بعض هؤلاء الفلاسفة من
 الاسلاميين ان حجة الاسلام ليس يقرب في تغيير الفلاسفة فقدم احاطة علم الله تعالى بالجزئيات
 لا يمكن قولون ان الله تعالى ليس يعلم حق يكون انما هو من ضروريات الدين فيستوجب التكثير
 بل كما هو في كيفية العلم وطريق احاطة وهذا ليس من ضروريات الدين فيكون من غير
 الوجه الذي يقولون المسلمون كافر والمجواب ان يقال في جواب كلام الفلاسفة انهم
 يقولون باحاطة علم الله تعالى بالجزئيات على الوجه الذي لا يدفع عنهم انكار العلم بالجزئيات لانه
 من ضروريات الدين انه تعالى يعلم الجزئيات على الوجه الذي انكار هذا كفر لان المراد بالعلم
 بالجزئيات على الوجه الذي انما يعلمه الجميع مستحسنة ويجعل ذلك الجز من الزمان الذي وقع فيه
 ذلك الجزئي وتغير العلم لا يتغير العلم لانه تعالى بالعلوم في اذن الا ان ذلك متعلقا بالترتيب
 الذي عليه الزمان فيعلم ويختل زمان مثلا في الزمان المعين الذي يقع فيه الدخول قبل ما حصل
 الدخول وخرج من العلم الى الوجود يعلمه معدوما واذا خرج بعد وجوده لا يزوم تغيير في
 علمه واما تعالى الحادث بدقيقه بتغير العلوم فيجب صاحبه ان وقع تغيير في علمه وهذا لا
 وايضا استدلالهم على نفي العلم بالجزئيات بان الجزئيات المستكنة تحتاج الى الالات الجسمانية
 بهذا الظاهر والله اعلم قال الفلاسفة انهم يعتبر المسبيين وافقوا لما اندهم من كون
 جساما وجسمانيا واما انكار كل جزئي شكل او اجساما يتغير فلو كان الباري تعالى كالموجودات
 على الوجه الذي قلتم كان جساما وجسمانيا والوهم باطل فالمرجع منه والذليل على ان ادراك
 كل

كل جزئي فهو انما جسمانية ان كل جزئي لا يتقدم مقدرا وانطباع ذي المقدار في المقدار له
 بالضرورة فقال فضل الله ما ذكرت من هذا الدليل باطل لا يثبت على ان الشئ
 انما هو بانطباعه المبرك وهذا يمنع الجواز لتحقيق الالام بالبدن الانطباع وهذا يعني على
 ان العلم بالشيء انما يكون لمحصل صورة ذلك الشئ في الذهن وهو من منع شيئا في حق الله تعالى بل العلم
 اصافه واصفاته انما هو وذلك لان العلم بالشيء يحصل لمحصل اصافه ونسبة بينه ما وان فرضنا
 انما بالانطباع فلا يلزم ان يكون الوجود الذي هو الوجود والمساويان في الاحكام وانما يلزم
 ذلك لو كان الانطباع ويكون ذا مقدار باعتبار وجود واحد واما اذا كان الانطباع في الوجود
 الذي هو ويكون ذا مقدار الوجود الذي هو في نحن بصدده على انكم فلا نسلم احتماله فضلا عن
 هذا وكذا في الشئ ذا المقدار النجس والمقدس كونه كذلك في الوجود الذي هو طائفة بالبرهان
 وانما ذلك البرهان على هذا وليس من الاحكام الضرورية وقد اقرضتمكم بعض الفلاسفة ان كل من
 اودع الوجودين والحكايا متماثلة فربما علم ان كون الشئ ذا مقدار ليس متماثلا الا انكم قد اوردتم
 بانطباع ذي المقدار العظيم كاعظم جبل في شئ ذي مقدار صغير جدا كالفن الترتيب والقبال وهذا
 لا يتصور الا بان يكون مقدارا فيها صغيرا ففقا عدم فتم تفاوت مقداره بالكبير والصغير باعتبار وجود
 فلم لا يجوز تفاوته بالوجود والعدم باعتبارهما من هذا الاستدلال كمن قالين بان الله يعلم الجزئيات
 لان العلم بالجزئيات اذا علم مع شخصاته من شموله ولونه وغير ذلك فاذا جردتم العلوم من هذه الشخصات
 فليس ذلك المعلوم جزئيا من حيث ان جزئيا فحق هذا يجب تغييركم كما كنتم حجة الاسلام قال
 الفلاسفة العلم بالشيء حاصل الا ان ليس حاصل ما يع لفظ ذلك الشئ او لا حصوله فلو كان
 الباري تعالى عالما بوجود الجزئيات او افعلة كان ذلك العلم اسما تمام ذاته وجزؤه منه فليزوم
 افتقار ذاته الى غيره الذي هو وقوع تلك الجزئيات وهذا في اوصافه زائدة عليه فكان الغير يرضى

هو الوجود والوجود في كونه موجودا لا يحتاج الى شيء آخر مطلقا سوى الوجود موجود بالوجود والوجود
 موجود بنفسه وهذا كما ان قلا هو غير النور مضيئ لغيره الذي هو النور والنور مضيئ بنفسه لا يفتقر
 الى شيء فقال بعض الحكماء الجهابذ للفلاسفة هذا ليس بشيء اذ من البديهي انه يمتنع ان يمتنع ان يمتنع
 في نفسه حقيقة فان الوجود في الخارج وجوده لا يوجد في نفسه والنور مضيئ في نفسه
 لا مضيئ كما ان السواد سواد في نفسه لا اسود في الحركة في نفسه لا سمر كونه ليعلم ان بقا على شيء
 سوى السواد في السواد اسود بالسواد والسواد اسود بنفسه والحركة كل من يتصور معنى الموصوف
 والنسبة والافتقار فلا يشبه عليها متناه في الشيء بنفسه قال فضل الله تعالى
 قولكم في وجود واجب ان الوجود الذي هو عين الذات وجوده مضمون هو في المطلق الوجود
 المشترك بين جميع الوجودات التي صفة الوجودات مع وجوده فيكون غيره وهذا الغرض مقتضى
 لعارضة الذي هو الوجود المطلق وهذا معنى قولكم ان ذاته يقتضي وجوده وعلى هذا يكون
 الوجود الذي هو الذي هو عين ذاته مقتضى الوجود المطلق الذي هو العارضة وهذا صادق
 على الوجود الذي هو الممكن فانه لما كان مع عارضة الوجود المطلق فهو يقتضي عارضة الذي هو
 الوجود المطلق فلا يكون فرقا بين الوجود الذي هو الواجب والوجود الذي هو الممكن فيكون كل واحد
 منهما يقتضي عارضة الذي هو الوجود المطلق وهكذا كل ما صرحت عام عارضة لم يقتضي
 من حيث انه مع عارضة العام والحالة ان هذا ليس المراد من قولنا وقولكم ان ذات
 واجب الوجود مقتضى وجوده بخلاف ذات الممكنات والحق عند المحققين من اهل الاسلام
 ان كل مفهوم مغاير للوجود كالانسان مثلا فانه ما لم ينضم اليه الوجود وجب من الوجوه في نفس
 الامر لم يكن موجودا فيها قطعا وما لم يلاحظ العقل انضمام الوجود اليه لم يكن له الحكم بكونه موجودا
 فكل مفهوم مغاير للوجود فهو كونه موجودا في نفس الامر يحتاج الى غيره الذي هو الوجود وكل ما هو
 محتاج

يحتاج في كونه موجودا الى غيره فهو ممكن كالممكن من الممكن من واجب فلا شيء من المفهومات المتناهية
 الوجود واجب وقد ثبت بالبراهين ان الواجب موجود ولو لا يكون الا عين الوجود الذي هو
 موجود بذاته لا يامر بما هو لذاته ولما وجب ان يكون الواجب حقيقيا فاما بانه لا يكون
 نفسية بذاته لا يامر بما هو لذاته وجب ان يكون الوجود ايضا كذلك اذ هو غير ذلك يكون الوجود
 كليا يمكن ان يكون له اول فلهذا بل هو حقا حتى لا يفتقر الى شيء كان نقد ولا انقسام ولما لم يثبت
 من غير كونه عارضا لغيره فيكون الواجب هو الوجود المطلق اي المعنى عن التقييد بغيره والافتقار
 اليه وعلى هذا لا يتصور عرق الوجود للماهيات الممكنة فليس هو كونه موجودا الا ان الوجود
 لغرضه الى حقيقة الوجود القايمة بذاته ولذلك النسبة على وجوده حقيقة والحق يتعدى ذلك
 على ما صرحنا بالوجود كذا وان كان الوجود جزئيا حقيقيا فان قيل ان الذي يتبادر من لفظ
 الوجود مفهوم لا يمنع الشك في كيف يكون جزئيا حقيقيا والفهم المفهوم من لفظ الوجود ما قام
 به الوجود كما استظهر في كلام الحكماء وغيرهم وكيف يستمر على ما يفهم احد فقلت ان الكلام في حقيقة
 الوجود لا يحتاج الى تبادر اليه الاذهان من مبادي اللفظ فخير ان يكون مفهوما كليا وعارضا اعتبارا
 لتلك الحقيقة المتعترضة عن الاستزاد في حد ذاته كقولهم الواجب بالقياس الى حقيقة وما ذكرنا ان مفهوم
 من الموجود ما قام به الوجود فالجواب ان المتبع بعوارضه وان وما يؤول الى اليك الاستمرار المستمر
 الا قيامه بعونه الا وهام فانت يا فيلسوف ان ادعت بقولك ان حقيقة واجب الوجود المحرود القايمة
 بنفسه منزهة عن الاقتران بما هيته وهذا الحق الذي ذكره كلام المحققين من الاسلاف سوف
 في جوابا لوفاق واذا اردت شيئا غير ذلك بان يكون الوجود القايمة بذاته بالمعنى المصطلح الذي هو
 مبدأ الوجود فذلك باطل وتبين ان ترجع الى الحق في هذه المسئلة قال الفيلسوف انكم معتر
 المسلمين يقولون ان الله تعالى فاعل العالم وصانعهم والعالم مصنوعهم ومفعولهم وتريدون

فانت بطلان القول بكون الله تعالى فاعلا للعالمين
 على ما هو

ثبت بطلان قولهم ان الله تعالى
فان الله تعالى لا يخلو عن شيء

بالفعل معناه الحقيقة الاخرى وقد ابدلت في كان المراد منها معناه الحقيقة لا الحقيقة
موجودة معناه الحقيقة الاخرى وقد ابدلت في كان المراد منها معناه الحقيقة لا الحقيقة
الارادة برهانها من غير الحجة فخلق هذه الالفاظ لا الحقيقة لانها لا تثبت لموجودة الارادة والاعتبار
بل ترسم صدور العالم بطريق الرجوع بحيث يمنع عقلا عدم صدور عن صفات فصل في
فان الله تعالى لا يخلو عن شيء واجب الوجود الذي ابدع العالم بمنزلة الخالق التي هي عينها الانبيا
لا نقص واختيارا لا يتصور عن النار ولا يطوب عن الماء فانهم ما قدم الله تعالى حق قدره فخلقوا
الفاعل والصانع على غير المبدأ والمفعول والمصنوع على غير المبدأ وهذا الاطلاق غير صحيح بحسب
اللغة اللهم الا ان يفهم من ان لا يتصور عنها خلاف الحقيقة وانما الاستدلال بان ارادة الخلق
للحق بل هو كون الفعل والمصنوع حادثا في القديم لا يتصور اتفاق الالفاظ به في الماضي فلو
ابطالناه فيما تقدم حيث اثبتنا حدوث العالم قال بعض اهل انساب الفلاسوف ما ذكرتم من
اختصاص الفعل بما يكون بالارادة غير صحيح والقديم ان يكون قولنا فعل بالطبع معناه غير كونه
قولنا فعل بالاختيار لا بالاعتبار ويكون قولنا فعل بالاختيار تكرارا بمنزلة قولنا فعل بالاختيار
بالاختيار والالفاظ بالظلال فكذا من قولنا ما هو جنس يمتثل ما هو بالارادة وما هو بالطبع
فقال بعض اهل العلم والجهل بالظلال مستقر لزوم الثاني فخلق الاول انما هو اذا كان لفظ فخلق
مستعلا بطريق الحقيقة وهي هنا ليس كذلك بل هو مستعمل في جزء معناه اعني مطلق الالفاظ
اعني من ان يكون بالاختيار واولا والجهل في الكلام باب واسع وهذا كما يقال يجوز ان يكون
الى اسفل الخطب الوقوف في الموضع قال الله تعالى فوجدنا فرما جدارا يريد ان ينقض الارادة
والطوبى لا يتصور ان الامن له العلم وبطلان الفكر انما يكون اذا كان المراد به التامس
اعني فائدة العن الجديد واما اذا كان المراد به تقرير الحق المعاد لفرض من الاعراض فليس
فيه

فيه فادله هو وجوب حسن الكلام قياسا ببعض ادوات الفلاسوف استعمال لفظ الفعل ومعنى
الالفاظ المتعدية فيها ليس بالارادة شاع في كلام العرب والعرف قال الله تعالى انما عسر
وعيسا من قال الله كونا مكانا فعولان بالالفاظ ما يفعل الخ وفي كلامهم نوحى الاول البرد ونوحى
فانما يفعل ابدانكم ما يفعل بانكم وتقال انما يخلق والسيف يقطع والفرس يمشي والماء يروى
ويقال انما يخلق في العرف والاصل في الاطلاق الحقيقة فكل هذا لا يخلو عن شيء
فقال بعض الجاهل للفساد سفة لو كان هذا الاسناد المجازي غير دليل فلا يكون مقبولا
وهنا تحقق الدليل باننا نضع الائمة العربية بان اسنادنا والقطع الى اليقين والقطع الى السيف
والادراك الى الماء وامثال ذلك من قبيل الاسناد المجازي الى الاسناد والمخبر بالفاعل وقد اطلق
جميع العقلاء على الاسناد المذكورة للافعال المذكورة اتفاقهم على الفرق بين الدال على
وفاعل وابنه الدال عليه محقق في الفعل من هذه الامور مثل ما فعل القطع اليقين وبفعله الشخص
الستعمل اليقين وكذا في غيره فخلقوا قولكم الله صانع لا شيء هو مجازي لا تشييد ولا اصل الحقيقة فخلق
طريقه من الاسلام يكون القول بصانع الله تعالى على الحقيقة وعلى قولكم على المجاز وهو باطل
وهذا هو الخط قال بعض الفلاسوف انما العالم انما هو العقل بالانسان فانما العالم هو العقل الا بطريق المجاز
بانما يوجد العقل العاشر الذي هو المبدأ الفياض ثم العقل العاشر يوجد الاشياء في تلك
المرحلة فان الله تعالى صانع ما في تحت تلك النقطة وما فوقها سوى العقل الاول على طريق المجاز العقل
والرسم انما نقول بان الله يفعل المستنيرة على طريق الحقيقة والخلق انما اسنادنا اليقين بان
النار تصنع المستنيرة الابا لمجان بل نقول فاعمل كل المراتب الخمسة من المبدأ الفياض
لا تدور جهات مستعدة يمكن بها ان يصدر عنها الاشياء المختلفة والجهل بان يكون الامور مختلفة
صادرة عن الله تعالى لا تدور الواحدة الحقيقة والواحدة الحقيقة لا يصدر عنها الا الواحدة حقيقة الاشياء

ثبت بطلان قولهم ان الله تعالى
فان الله تعالى لا يخلو عن شيء

من اول هذه تارة حتى يقال الكلام الى مصدرين فلا يلزم شئ من الجائز فان قيل
 الفيلسوف الخلف لازم لان تعدد المعنى ممتنع ولو كان امرا اعتباريا ياتي في الوحدة الحقيقية
 المفردة بعد تعدد الجهات ولو اعتبرنا كذا ذكرنا فقال فان قيل الله تعالى لا يعدل عن
 الحق ان شاء الله فيقول الحق ان الواحد الحقيقي بالمعنى الذي تقولون لا يمكن ان يوجد
 عند اكثر من واحد كما قال شارح الاشارات كان هذا الحكم يعني ان الواحد الحقيقي لا يجب من
 حيث هو واحدا لاشياء واحدا قريبا من الموضوع وانما كثرت ملائكة الشان اياه
 لا غفلا لم معنى الوحدة الحقيقية على ما ذكرنا الغرض مما يورد في هذه الاستدلال التنبه
 على حقيقة الاستدلال فلا يفيد ما يورد عليه من الاختلافات هذا كلام شارح الاشارات
 ونحن نوافق في الامر ولكن نقول ليس بلبل الاول واحدا حقيقيا هكذا لان له صفات
 ثلاثة ذاتية حقيقية وصفات اضافية ومكتسبة وهذا التعدد لا يقع في الوحدة
 الحقيقية التي يكون للذات ومصدرية المبدأ الا ان الاشياء بالذات والصفات
 معا فاندفع ما يقال تدل عليه من المبدأ الاول لا العقل الاول بل كل شئ ممكن فهو
 امر المبدأ الاول او لا بالذات وهو الصانع لكل المخلوقات فعدد الموجودات لا يمتنع
 من المبدأ الثاني كما هو انكم باطل الله تعالى كل شئ وهو على كل شئ وكيل قال
 الفيلسوف انتم معشر المسلمين تقولون ان صانع العالم هو الله وحده بالمعنى الحقيقي لا
 بالمعنى المجازي على ما نقله وشكروا وجود العقل المورثة وقدر فوق شريعتكم قولنا
 في العقل بما قال بئسكم من الله تعالى اول ما خلق الله العقل ولو انتم عملوا اول ما خلق
 ذات ومبداه ويصدر عنه العقل الثاني بالترتيب للعلوم لما كان اول المخلوقات وايضا
 ورد في شريعتكم ان الملائكة المقربين هم العاملون للاشياء والمندوبون لاسرار العالم

كيف

ايات عظامه وورد مقول المورثة على ان

تلك تارة وورد وجوبه مع ذلك لكل واحد من ايات بعضها اشرف من بعض وصوبوا الاشرف من اشرف
 اليق وكيف تدبره الوحدة الحقيقية من البدء الاول مع السكوت انه ليس به العقل الاول والعقل
 الاول العقل الثاني على الترتيب يكون الواحد الحقيقي على وحدته الحقيقية ويكون الصادر عنه العقل
 الاول وباقي الموجودات على الترتيب فكل الموجودات مصنوعات لله تعالى بواسطة وبغيره بواسطة ولا
 محذور فيها وهو الموافق للعقل الصالح فقال فان قيل فضل الله يا فيلسوف اني سالتك عن حقيقة العقل
 المورثة انما ما اذا كان اردت انها ملائكة مقربون بلسان الشريعة والعقول بلسان الحكمة فانما في
 العقل لا يتصور ان الملائكة المقربين هم العاملون في التسليطات بالمراد الله تعالى قوله تعالى فان قيل
 من بين يدي ومن خلفه يحفظونه من امر الله وقال تعالى الذين عندنا يستكبرون عن عبادتنا
 ويستخفون ولا يسمعون فانك ان واقفنا بان المراد من العقول هذه الملائكة فارجا بالوفاء ولولا
 قوله ان الله تعالى خلق العقل الاول وانقطع تأثير الله تعالى في الموجودات ثم بعد ذلك يكون المورثة
 الوجود جواهر مغارة علوية سميتها العقول وهم اوجدوا الاشياء وانقطع تأثير المبدأ الاول
 عند إيجاد العقل الاول فانما اول من ينفرد وينسب الى الشريك بالله العظيم تعالى الله عن ذلك
 علوا كبيرا وانما العجب من الامام ابي جعفر محمد بن علي رضي الله عنه انكم يكفرا انفسا بانيات
 وجود العقل المورثة فيما عين القول بتعدد الالهة ثم اني اقول في نفسي ان ابا حامد عسى ان
 ترك التكفير لما ثبت عنه ان المتقدمين من كبار الفلاسفة قالوا ان العقل يكون العقل مؤثرات
 المراد منه انها معدات والآلات والمورثة الحقيقية هو الله تعالى والشاركون لم يفسدوا امرادهم كاهن
 شارح الاشارات ان كل الفلاسفة متفقون على صدور العالم من المبدأ الاول تعالى الله عن وجوده وان
 الوجود معلول له على الاطلاق فانما معلول لا يعاينهم واسندوا معلولا الى بغير كايستدوني
 العقل الاتفاقي والعرضية الى الشروط وغير ذلك لم يكن منافيا لما استشهد بهوا عليه صاحب العلم وانك

يا فيسوق ان قلت كما قلنا في الاشياء وتسمى هذه القول بمثابة المعدلات والاعمال الانسانية
والعقوبات فيقول لا يجد من حصوله فيقول انما الملكة التي في امرهم الله بالافعال فذلك
هو الفاعل ولكن جروا عادت بها بالجماد بعض الاشياء بتوسط بعض اجساد من الملكة والبشر وهذا
قول حق فالعقول في بمثابة الالات والمعدات لحصول الالات والاعمال عليها الميزة هي الله تعالى
ووجهه فاعقد هكذا والاحقاد رزقه من اهل التوحيد جعلوا الله سبحانه خالق كل شيء فخلقوا خلقه فثبت
الخلق عليهم قل هو الله خالق كل شيء وهو الواحد القهار والحي القيوم انتم معرضون عما تقولون
ان جركم الا فلا تذكروا انكم تدخلون في الالواح والارضيات واجساد الوجود والوجود
في كل الممكنات ولا تتركوه من القوى الفعالة اسماءه وذلك خدائكم في الدليل عليه ان
الحوادث في هذا العالم العنصرية في سببها فاسبابها ان يكون حادثا او قد يمتد
فان كانت حادثة انقربت الى سبب آخر ولم يمتد السبب وذلك لان السبب لا يتوان ويكون
موجودا مع السبب فلو كان الميزة وجودا في حادث آخر لا في اوله فمحصل ذلك الاسباب
والسبب التي لا تقاير لها دفعة واحدة في ذلك في الالات ذلك المجموع في كل واحد من
ذلك واحد من اجزائه وكل ممكن فله سبب مغاير له فذلك ذلك المجموع مقترن بمجموعه وكل
واحد من اجزائه الى سبب والنسبة المغايرة لجميع الممكنات وكل واحد من اجزاء ذلك المجموع ليس يمكن
لاها ترفا ذلك ثبت انتها جميع الممكنات والمعدات الى سبب قديم واجب الوجود فمقتضى ذلك
القديم اما ان يكون كل الالات في موزنة حاصلة في الازل وليس كذلك ويدخل في هذا القسم
قولكم ايضا المسكون انما خلق هذا الحادث في هذا الميزان لان خلقه في هذا الميزان احد من خلقه
في حين آخر وقولكم لان خلقه كان موقفا على حضور وقت معين لما تحقق او مقترنا بزمان معين
هذه الاقوال هي ان يقال كل الالات في هذه الموزنة ان كان حاصلا في الازل لم يكن ان يكون الاثر
واجب

واجب الترتيب عليه في الازل لان الازل لو لم يكن واجب الترتيب عليه في الازل انما يكون مجموع
الترتيب عليه او يمكن الترتيب فان كانت عقبة الترتيب عليه في الازل لم يكن مجموعا في الازل
وان كان يمكن الترتيب عليه ويمكن الالات ترتيبا فيهم فليس ضرورة عصمة الملكة الاثر بالفعل لان كل
ما كان ممكنا لا يلزم من فرض وقوعه محال فاعتبار الذين الذي صار الموزنة صدور الالات بالفعل
من الذين الذين لم يصرف ذلك انما ان توقف على انعدام قبيلية الاثر وتوقف فانهم توقف لم يكن قبل
انعدام هذا القيد البتة انما في الموزنة وقد فرضناه كذلك هذا خلف وان لم يتوقف فقد تخرج
الذين من غير مرجع البتة وقبولة بسبب باب الاستدلال بالامكان على المخرج وما ان قلنا ان كل
الالات في الموزنة ما كان حاصلا فان استمر ذلك السبب ابدا وجب ان يصير الترتيب في الازل
فرضناه موزنا فيما لا يزال هذا خلف وان تغير فقد حدث بعض ما لا بد منه في الموزنة فان كان
حدث ذلك القيد لاسبب فقد وقع الممكن الاثر موزنا خلف وان كان حدثا لاسبب
نقلت الكلام الى كيفية حدوثه فيعود التسلسل في اسباب ومبانيات يكون قوما موجودا
وقدرة ذلك مما ابطناه فاذل لا بد من متوسط حركته من تدبيره بين المبدأ الاول وبين
هذه الحوادث ووجه الحركة الدائمة ينشع ان يكون مستقيمة والازل القول بوجوده بعدا خيرا
سببية وهو في ذلك لا بد من جزم محتمل بالاستدلال وهو الغالب فثبت ان حركات الالات
هي المبادئ القريبة للميزة للحوادث في هذا العالم وانما ملكتها انما هي القربة لان الازل
اولا بترتيب عليه ولو لم يكن هذا الجزم لم يحدث هذا الحادث وما كان الفلك جرم بسيط والسبب
لما صدر بين الاجزاء المتناهية بتميزه والامر المتناهي بتميزه تمام الماهية لا يمكن ان يكون عللا
للأمور المختلفة فوجب ان يكون في اجزاء الالات اجزاء مختلفة الطبائع ويكون الاجزاء بحيث
يختلف نسبتها وتلك الالات حتى يمكن ان يكون تلك الشكالات هناك بما ذي لجود الحوادث

فأما موزنا وأما بالخلاف في الوجود المتعارف عليه من الغير فلا يكون موزنا في ذاته بل في حيز كونه موزنا في ذاته
وأما تحت استحالة تأنيده في ذاته فنقول في الحقيقة هو مفيض الوجود على ما في أولان القوليات في غير
الجدالات الأولى هو الوجود والوجود معنى واحد لا نزاع وقد بينا أن ذلك غير متعارف على ما في أثره من
الوجود فالذي يفيد الوجود منه الثاني هو الذي هو الجهاد الوجود في الغير هو هو هو الجهاد الذي أعطى
النور للسماء الذي يستضيئ من الله بل في نفسه النور إلى الأرض فالأضائة حقيقة صفة
معطى الضوء وانسبته إلى التقدير لجهاز خفض فان قيل يمكن أن يكون الشيء متراعى وجوه موزنا
من وجه آخر كما أنشأه في سلسلة العلوق قد بينا استحالة تأنيده في ذاته بل في حيز كونه موزنا في ذاته
يكون تأنيده في ذاته موزنا في ذاته أردت به أن ينسب إليه حصوله لا أن يكون واسطة في ذاته
الوجود كجسم الفضة فافهم أن الشيء البليل فهذا أصل لا كلام فيه ومن هذا عقد المحققون من الحكماء العلوي
النور واسطة العقل لكل العبادات فيكون الوجه الحق الأول من جلاله فعلى ما إذا وجد الحكماء أن الواحد
الفعلي لا يصدر منه إلا الواحد لا يحتاج إلى الأشياء التي هي غير العقل الأول الوجوه متعددة بقولها
فيض الوجود من المبدأ الأول وهذا نقصان في العلوي لا نقصان في ذاته لفاعله الأول كما لا يخفى
الذي يقدر على اقتباس النور من الشمس لضعف نورها فانه يستفيض النور من الشمس الكواكب
وضوء السراج بالليل لأن نور الشمس يصر من أفق الضوء على بصرا لخفض كذلك الموجود للأرض
يحتاج في قبوله فيض الوجود من المبدأ الأول إلى الوسائط فانه لضعف قابلية يستفيض نور الوجود
من المبدأ الأول بواسطة موجود يكون له جهات متعددة مما سبقت في الامكان فكذلك المستفيض
من نور الفجر بالليل مستفيض من نور الشمس بواسطة وجوده في جوهر الفجر وانعكاسه من جوهر القمر البتة
على نسبة الأفق فافهم أن الفجر لضعف نور الشمس يصر من أفق الضوء على بصرا لضعف
العلم بأن نور الفجر مستفاض من الشمس كذلك المستفيض الوجود من المبدأ الأول بواسطة ما يدعون من العلوي
المستقيمة

وليس مع طوره وغريبه وذلك هو حقيقه في جوف قارس ويطرح وينهب الى الصبح وكثيرا ما اذا طلع النور فدا
 من يشارك ابناء النجوم للذوق بل كوكبك الذي يصير القزلي وسط السماء لذلك انوضع فعد ذلك بعض
 اللوحه فاذ المخط القزلي وسط سما يجره الى ارجح النور ولا يزال كذلك واجعل الى ان يبلغ القزلي
 فعد ذلك القزلي منتهاه فاذا الى القزلي من غير ذلك المخط الوضع ابتداء المدهالك في الزمره الثانيه
 ولا يزال الى الان يصير القزلي من الاخرى ينقل الى منتهاه في الزمره الثانيه ثم يمشى بالجره ثانيا ويرجع الى
 الى الجرحي سلخ القزلي في مشرق ذلك الموضع ويصعد الى المذبحه مرة اخرى ومنها ان ترى ابناء النجوم
 وتمت زياده صور القزلي اوى واسفن وبعد الاستدراك يكون اضعف وابرد ويكون المخطط القزلي
 اوشاه ما دام القزلي رايه ويكونه السديم اكثر بطوره وحسنه وانما انقص صور القزلي من
 في جوف السديم والعروق واذا اضاء السديم منها اضعف احوال الجوانات وقصاوت ايامها وذلك
 من عايراده القزلي وقصاوت السديم من اضعف من ذلك ومنها ان يكثر الجوانات من اواخر الشهر
 الى قصه ما دام القزلي في النصف فاذا انقص القزلي قصه من اواخره او يكثر في قصه ان هذه الاحوال
 ينقلب بغير اختلاف حاله القزلي اليوم الواحد فاذ القزلي في فوق الاخرى في اربع المشرق فانه يكثر
 ابناء القزلي واذا ادمت الجوانات وانما حدث في احوال القزلي في ذلك الوقت كان بياضه اوفر
 من بياض البصر الذي حدث في غير ذلك الوقت من اليوم والسديم فاذا زال القزلي عنهم نقص قصصها
 ظاهرا وهذه الاعيان انما يظهر عند الاستدراك بطور رايها ومنها ان النساء اذا قعدوا في وضو
 القزلي شدة بدمه الاستدراك وفيه عنده الزكام والصداع واذا اضعفت لحوم الجوانات مكشورت تحت
 ضوء القزلي بغير طعنها ورايها ومنها ان توجدها في الجوار والاعمال والمياه الجارية اذا كان
 اول الشهر الى استله فانها يجرى من الجرحى وهي تعجز الجوار والاعمال ويكون سميلا ازيد وامانة
 بعد الاستدراك الى اجتماع فانها تخطو الجرحى وينقص سميلا وامانة اليوم بليته فاذا الم القزلي من

المنزلة

لذلك الى وسط السماء فانها يجرى سبعة فاذ الى القزلي عادت وانجرحا فلا يكثر في بياضه السديم وشدة ابناء النجوم والفر
 ان شربت والقزلي في صور يجرى الى السماء علفت وكبرت ونشأت وحلت واسرعت انبات وادها
 في الصور الى النجوم وسط السماء كان بالصدق ومنها ان القزلي في الاجتماع الى الاستدراك يكون في الرمان والنور
 والاعيان ازيد شوا وكثر غر او في النصف الاخر من الشهر بالصدق ذلك والفرج والفتاء والاضحى يجرى
 بالاعيان ازيد اذ النصف فاما من وسط الشهر عند حصول الاستدراك فهناك ينظم القزلي يظهر التفاوت عند
 القزلي وكذلك المعداد والبايع فانها يزداد في النصف الاول من الشهر وينقص في النصف الثاني منه وذلك معروفه
 الجوانب ليعاد في قعدت بعض الاعيان رات تأخر الزمان في العالم وكيف تكثر يا عالم واما الذي يدل على ظهور
 انما سائر الكواكب فمنها ان ترى اضعف احوال القزلي في قزلي منها اخر من صفه وشدة ايامه من شدة
 واذا يجتأ عن سبب ذلك التفاوت لم تجده لك الا شدة في ايام السديم كوكبا ايامه النصف حالمها
 المارة والا فالصدق وكذلك القزلي في الشتاء ومنها استقر احكام النجوم ومثاله ايامه في الزمره في هذا
 العام الشوق والعشق والباة والانفرا فاذا كان رجلا امراة والزهره في الموت والقزلي سديا في النور
 يكون القوة السرطان والزهره في النور ويكون القزلي في النور في المظلمة في بعض المواضع المذكورة على انه يكون
 احد النجوم ناظر اليها فانه المروحة تكون موافقه ويقتو بينهما من المودة ما يسهل في السديم من ترويح
 والزهره محترمة السديم او المروحة او القزلي في المروحة في ايامها ورجل يقارب الزهره او يقابلها
 في بعض المواضع المذكورة يقول القزلي ساقطه عن ايامه يكون ذلك الموصلة عايرته المروحة ومنها ان
 اراد ان يتحقق منه القزلي الطبيعية تقوى بقوة القزلي وتضعف بضعف القزلي فاذا في الزهره في برج القزلي
 يتغير النور القزلي العادة باستعمالها لالزلة القزلي في الشرح لا يزال عن موضع ولا يترتب في الزمره
 وان كانت قد جرت عادته بنفسه القزلي غير تام فانه ذلك اليوم لا يمكنه الا بالام الشدة ولا يمكنه
 نقض جميع ما جرت به عادته لقوة القزلي وسبب في ذلك اليوم من الادوية المسهلة القزلي العادة

وس

ما تسمى به ذلك الداء عشرين تحت فائدة لا يفسد ذلك اليوم مع ما قيل في قوله من ذلك لا يفسد
 ان القوى الطبيعية يكون في غاية القوة بسبب قوة النفس في شرفه ويكون مع الزهرة اذا قويتم
 القوة الطبيعية منعت الاحلاط من التحليل ومنها ان من زرع الزهر في شرفه في الجدي والذئب
 والنعقرب وكان القمر مقارنا للنحل ولا يطر الى الشترى فانه لا يجر ولا يفسد ولا يفسد ذلك المفسد
 ابل ومن الغد طيبا والخر مغارن لزلزل وتصل برجلين بعض موت النحسين ولا يطر الى الزهرة
 والزهرة غير قوية فانه لا يكون لذلك الطيب راحة طيبة ولا يحصل المقصود منه وبالنسبة الى ان الطيب
 منفصلا بالزهرة انما هو في الميزان ثبت بغير الاعتبارات واما ان الموضع يظهر
 الاثارة بهذا العالم من اجابات هذه الكواكب فيقول يا عالم ان الكواكب ليس لها اثر في هذا العالم فثبت
 شاهد احوال الفرائد والوقائع العظيمة من الملاحم الكثيرة والرفق من يناسبها لهم يعود
 ذلك القرائن والظواهر غير انما يناسب شجب من تاتى الكواكب وحجم بقا الفرائد ان جميع احوال العالم
 مربوط بخرجات الكواكب وانفسا لا لها من اجاباتها وانفسا لا لها من اجاباتها وانفسا لا لها من اجاباتها
 شتى من المنفعات في الارض ولا جل هذه الملاحظات واحدا من اسطنة الكواكب وكون اذ قد
 التغيرات في حكمها في بيوتها من الانفسا لا من الالات والاشياء بالتحارب الصحيحة ذهب كثير من الفلاسفة
 والصابية الى الامة التي يجب ان يعبد ويسقى اليها فاستغلوا بعبادتها واتخذوا لكل واحد منها
 صكلا مخصوصا وصفا معين استغلوا بعبادتها وذلك لانه معنى الاله ما يكون معبودا بالاشياء
 وبذلك الكواكب لما تفرقا في العالم وصاروا القوا بل ارضية بسبب انهم انفسا امورا كثيرة صاحب
 نفوس وعقول وكالات ونوازلهم النجوم من حركات تلك الكواكب فيكون الكواكب هي التي ترفق
 كل شئ وتنفذ عليه بغير الرضا والنعمة والفاو اعطى السعادات فلما استحقاق ان يعبدوا
 الكواكب الالهة معبودة بالاستحقاق ثم انما ترى ان اصحاب هذه الكواكب كما اذا ادعوا في حق من

كوكب

كوكب وبالغنى في تعليمه وتعليمه والتقريب اليه بالقرابة وادرجته ذلك الكوكب بالنسبة الى صاحب
 الدخلة والطلب من قبله ويقرب اليه ويجمع ويطلب كل واحد من الكواكب وما يات منه من كوكب الكواكب
 تجوز ان كانت تقول يا عالم ان كوكبا ليست الامثل طبقة الذهب والفضة على هذا المثال
 او كالعقرب من انفسا في تفاوت بين ما تقول وبين ثباته بالتحارب والاربعين فقال الاصحاب
 يا من لا تعلم ان كوكبا كلاما طويل يرجع نحوه الى ذكر وقوع بعض الحوادث الارضية عند حركات الكواكب
 وما ذكرت من حصرها ليشاهد الحق ولا انكار فيه وبعضه هو ما ذكر من تجارب الفاعل وهو ما يستدل
 وبعضه مما استعمله النجوم ولا اعتقاد على قولهم ولكن ليس لها من الاثارة في حركاتها وفي حركات
 ما ادعت من سطنة الكواكب وحجبان احكامها على الحوادث الارضية واستلزامها اليها الكواكب ووجوب
 عبادتها لبعدها عن الحوادث ذكرها مفصلا مسبب ان شاء الله تعالى في المقام الاول ان وقوع هذه الحوادث
 الارضية عند اوضاع الكواكب وحركاتها سببا لا ينفك عن الحركات الارضية على هذه
 الحوادث لانه وقوع الشئ مع الشئ غير بعيدا على قوله وان كان العلوية فلا يثبت بدوام وقوع تلك
 الحوادث عند حركات الكواكب لانه على القول بالدوريات والعلوم ان الدوريات لا ينفك العلوية فلم
 لا يجوز ان يكون وقوع الحوادث وحركات الكواكب كلاهما معلول على واحدة فاذ لم يثبت العلوية
 والفاو غير ذلك وامكن القول على الدوريات فلا دخل للكواكب في اعطائها النعم والضرقات في الحوادث فابن
 استحقاق الخدمة والمجودية وانت لو ادعت العلوية فاعلم ان تقويمها على العلوية وانت
 هذا ليس من باب الدوريات المقام الثاني في حسنا ان علوية هذه الحوادث هذه الكواكب وانما يوجد هذه
 الكواكب مدخلا في الجواهر وكونها لا تسلم ان الكواكب علوية على مستقلة بل يجوز ان يكون معها
 لمادة الحوادث الارضية وسبب الاستعداد قبلها لا يصور من المبدى الغياض على ان يكون من الله تعالى
 على رايه مثل انك تقول ان الشمس اذا طلعت على الزمان فما وازداد وتكون الحوادث يكون شئ من الشمس

بالمرارة صير الزرع مستعدا للصور الخاصة عند ان ياد الله وعند النفع واعطاء الجيوب فيبقى الله تعالى
 عليه المنة او المبدأ المبدأ من على رايك وعلى هذا الوجه استحقاق المعبودية **عطاء** الاله العلم القوي
 يقول عطاء لذات الكسوف **فما** انفسه لا يخرج من معنى سقط الاله الفيلسوف وهذا القول ذكرناه هذا
 المقام لراى اساطير الفلاسفة والقول بمعبودية الكواكب قول مرجوح ذهب اليه بعض الصائبة
 وانما ان الفلاسفة قالوا اساطير الحكاوة هذا الى ان معطى الصور لبعضها من كواكب وبقية الصور
 ومن حيث حركات الالافلاك واستقر الكواكب وحركاتها ليست الا لعلها لادة لقول تلك الصور
 حاشا من المحققين انه يتركوا بالله انما لا يخفى الا قد ذكرنا المقام الثالث هذه
 الكواكب على فاعلية هذه القوادر ولم يحدث القوادر الا باشتغالها وحركاتها لم يغيرها ان تكون
 تلك الصور فيها على طريق الايجاب والخاصية ولا شعور لها بها كذا ما كانت على فاعلية للاخرى ومع ذلك
 لا شعور لها بفعلها ولا شعور بها بغيره بل يصدر هذا الفعل منه على سبيل الايجاب كذا الكواكب فابن
 استحقاق المعبودية لها او المعبودية يجب ان يكونا علما بها انما يدبر ربي رحمة وفيها عقوبة فاذ كان
 الكواكب غير عالم بما يفعل فكيف يتحقق منها العطاء القوي بها يستحق ان يعبد ويستحق فكيف هو من هذا
 المقام الرابع سلمنا ان الكواكب على فاعلية القوادر الا رتبة عالية بها لا تصورها لغايات افعالها
 بفعلها لا بفعل الارادة انما الله القوي واعطاء العارفة لا هو الارشاد لكن لا سلمنا انما هذه الصفات شعور
 ومعبودا انما يعبد وينزل عنده لانه المعبود هو واجب الوجود الذي لم يكن في وجوده محتاجا الى غيره لا
 كل محتاج لا يصح ان يكونها لها يعبد لانه العباد كالانسان والخنزير وعند من يعبد وكالانسان وال
 الخنزير يستحق من لم يكن محتاجا الى غيره الوجود ولم يكن ناقصا وصفاته والكواكب اجسام مركبة
 محتاجة الى الاجزاء فكيف يمكنه معرفة ذاته ووجوده الى العلة المرجحة ومثل هذا كيف يصور ان يكونها لها
 معبودا فيسقط ايها الفيلسوف واجمع عن اشراك العباد المعبود للمولى الاول بلا شك في قوله الذي

يقول

يقول في كتابه الكريم وخطاب العظيم الذي اوردوه في كتابه المستقل ومن باب ان الله العلي والنهار انهم
 وانهم لا سجودا للشعر والقرآن سجودا لله الذي خلقهم ان كنتم تباين تعبدون فان استجبوا فاعلموا ان
 عند ربك بسجودهم بالليل والنهار ولا يساوي الله صديق الله العظيم ثم اعلم ان الفيلسوف انما ذكرنا
 من منافع الشعر والقرآن وقرآنهم انهم يعبدون بها الاله الارشاد بها لعلها في الارض فكلها من نعم الله
 وفضلهم وقد خلق الشعر والقرآن والنبات لا عطاء في حصة للنبات وصور المعادن والنبات وخلق الانسان
 وكل ان الكواكب من كبر وقاعة وقدرته الله تعالى علينا في انما يشبههم بها الامم لنا فقال الله تعالى
 الذي خلق السموات والارض ما خسر من اسماءهم فممن شراب ذكرهم انكم انتم الذين انتمونهم في الجوارح
 لكم الانوار وخلق الشعر والقرآن والنبات والسموات والارض ما خسر من اسماءهم وان تعبدوا الله لا تحسوا
 ان الانسان لظالم كفور في الفيلسوف هذه الاكليم الكريم الواحد القهار حتى للمعبودية وغيره بالطلب فان
 بالله وعبادة حتى يثبت اليقون وما ذكرنا ان يثبت نسبة الشاير الى الكواكب وهذا لعلها في شياطين
 عن معنى ان يثربان قلت معناه الجاد الاثر وخلقها في قول القائل ان الله على كل شئ شهيد
 بهذا المعنى ان الكواكب من ابطال الابطال لان ما يرى من منافع الكواكب ليس اليها وفضلها بل المرئى هو صمد
 الان واحد جراتها ليس اليها كما شمس قبل ففقدنا وهذا لا يدل على الشاير بالمعنى الذي يقول وان قلت ان
 معناه ظهوره في الارض كذا في انكروا مثل ان هذا هو سر وخلق ان تسبعت على وتعد بليس الا
 كتمان جملته الكفار على ايمان الانبياء والرسول عدل الله تعالى الى رشد السبل قال فيلسوف الجاهل
 قد مضى من اهل دينكم انهم الكواكب وتسميها في شجيرة في دينكم باطل وكذب وليس للكواكب شعور ولم
 باحوالها من الارض ولا فائدة في تسميها وانقلب اليها لتفسير هذه العجزة واقع بل التمازج بين العجزة
 ولت على فوايد الدعوة وحصول التفسير جذا ان الدعوة بشرطها ولعلم دعوة الكواكب وتفسيرها فوايد
 عجيبة ومنافع جليلة كما قال من علمها لكم من مشنن انهم في عموم الشريعة وهو الامام في الدين الرازي

انما يشبههم بها الامم
 انما يشبههم بها الامم
 انما يشبههم بها الامم

هذه هي الحركة لا بد من ان تكون الاجسام البسيطة ذات الازمان في هذه الحركة هذا كلامه في النفس
 الناطقة الصلبة وانت لا تدركها عقلا وشراها انت نفس مجردة وانت يا فيلسوف استدللت
 بدليل كونه وحكي بقول ما اوردت في معرض الاستدلال على ذلك لكلام فلا يتم فتقول ان لا يتم
 ان لا يفعل اختيارا لا بد من عرض فانه افعال الله تعالى عند اختياره وليست فعلية بعرض و
 دعوى الضرورة في الحوادث العظمى غير مسموعة وكوسم فلا يتم بطلان كونه الحركة نفسها مقصود
 بالذات وما ذكرتم ان ماهية الحركة انما كمال اول الى ان اردتم ان يفرق الله بقرينة عليها امر اخر من
 ووضوح او غير ذلك فليس كذلك لا بد من ان يكون عرضا لغيره من فعله والباقي على قدامه عليه
 في ذلك الامر الاخر لا بد من جعل دليل فانه كثير من الحوادث يكون مقصودا من ذواتها لا من حيث
 لانها لا بد من ان يكون بعض لوازمها كونه وانه اردتم ان ما جعلنا يقتضيه ان يكون المقصود بالذات
 منها ذلك الامر فهو مقصود اذ هذا هو ادعاء منكم في ان قولك يا فيلسوف في الدليل ان طلب الحوادث لا
 في مجموع اعماله ووجه هذا الخط والخطب بهذا العلم باستحالة الخط ومن ان علم ان يفرق ان يعلم
 ان الخطب استحالة لطلبه حتى تمنع منه طلبه وكوسم فلا يتم ان كمال فكل الخطب من تعقبات و
 غيرها حاصله بالعقل سوى الوضع ولا يصح ان يثبت هذا بهر حال اصلا وكوسم ما ذكرت يا فيلسوف
 في امتناع ان يكون مقصوده وضعها بعينه من ان هذا الوضع لو وقع في وقت من الاوقات لزم و
 ففرس الحركة فهذا النوع وانما يكون كذلك لو لم يتصل بالارادة الاولى المستمرة عند وقوعه في ذلك
 في ذلك الوضع ارادة اخرى متعلقة بوضع اخر متعين وهكذا الزمان في النهاية لا بد من هذا من دليل لم
 انما يا فيلسوف لو سلمنا هذا فلا يتم ان التعاقب للامر الحاصل لا يكون الا بمرجاة فانه هذا مبني على ان يكون
 التعاقب انطلق الصورة او مستمر ما لا وقد بينا بطلانه ثم يا فيلسوف ما ذكرت في بيان صدق الله
 بقوله في اثبات الامر الاول ان يكون حركة الفلك الارادية من ان الحركة المستمرة لا يجوز ان يكون طبيعة

منه

منهج وما ذكرت في معرض الاستدلال عليه من لزوم كون المطلوب بالذات متوقفا بالذات في بطلان اللازم
 مقصود بالحركة المستمرة فانه لو لم ما ذكرت لزم ان لا يكون حركة مستقيمة طبيعة ايتم والا لزم ان يكون
 المطلوب بالذات متوقفا بالذات في وقوع التحرف في كل واحد من حدود المسافة التي مشاها وكل
 اين من الابدان الواقعة في انحاء الحركة خبيث مطلوب بالذات ومتوقفا بالذات واللازم باطل فليتم من هذا
 ان لا توجد حركة طبيعة اصلا لا في الفلك في المستقيم والسندس وقد بطل كون شيئا منها طبيعيا
 فيكون الحركة على الاطلاق طبيعة وانتم لا تقولون به وكوسمنا يا فيلسوف ما قلت فتقول ان حركة
 الفلك لا يجوز ان تكون قسرية من غير ما يثبت عليه دعواكم هذه من ان القسرية لا يكون الا خلاف الطبيعة
 مسلم والاسناد على هذا بان الطبيعة لو لم يكن مقاديرها لكانت انهم كون الحركة مع العاوق في السعة والبطء
 كحركة بدو العاوق وهذا مطلقا لا محذورا ما لا بد من فلاله انما ياتى ما ذكرت لو كان تقاوة
 انما ياتى في الحركة الاخرى يكون يعنى في الميل الى خلاف جهة القسرية بحسب تقاوة الميل وليس كذلك لان
 الحركة بدلتها يقتضيات مقدار من الزمان لا مستقيمة اي حركة كانت لا في زمان وفق الصورة المرفوعة
 الحركة بحسب انما المسافة وتكامل الحركة متساوية في اقتضاء مقدار من الزمان من غير تفاوت
 فيه ولا تعاقب للمقادير المعاقبة فهو كوضع في الحركة انما ياتى في ذات الميل الاخرى ساعة اخرى
 ياتى ومثلها اذا فرض ميل الى جهة نصف ميل انما ياتى فيكون بازا نصف ساعة فليس ان زمان النقلة
 ساعة ونصف وزمان الاخرى ساعة فقط فلا يكون الحركة المعاقبة لابع العاوق وانما بطلان اللازم
 يا فيلسوف فلا ان المعاقبة يجوز ان ينتهي في الضعف الى غاية لا يتغير ارضه العاوق فتكون حركة
 ذو المعاقبة كحركة حديم المعاقبة بالضرورة ولا امتناع فيتم بقول دليلك يا فيلسوف
 معارض بحركة الوقت بالقسرة الى السهل اذ عسر الاضيق بالذات فانه لاحقا في ان حركة
 هذه قسرية وليس بينها وبين ما اذا عرض في الجدران والصفوف فرق مع القابلت على خلاف

الطبع بل على ما قد يكون ان النفس لا يكون الا في خلق الطبع فلا شئ الا في كونه المستجيب للغير على ما قد يكون
 مطلقا وما اوردته من الدليل على تقدير صحة فاما صعوبة الحد للجمادات خاصة ولم يزل في ذلك موقفا
 للافتلا في كل ما حتى نظرية صحة وضاده ثم نقول في ذلك ما قد يكون في الجوز ان يكون في
 طبع الفلك ان يكون فيكون حركة كنه كانت قسيرة كما في جسم العنصرى اذ كان في حيزه الطبيعي ثم نقول
 ما ذكرته في ذلك الذي يا فيلوسف على امتناع كون حركة الا فلا قسيرة من انما كان ذلك في كنه كانت
 مستوعبة وانما يلزم ذلك لو ثبت بالبرهان ان لا قاسرا لا بعضا لبعض فان كل ما حتى هذه الطبايع
 حتى لا يتصور اختلاف من قبل انقاسر والمقصود من شئ منها ليس ثبت مع ان الثاني خلاف من ذهبك
 على ان توفهم فاما يدل على ان حركة كنه ليست قسيرة وانما ان بعضا ليست كذلك فلا يدل هذا الدليل
 عليه وانما اذا ذكرت يا فيلوسف لا يثبت ان حركة الفلك دائمة من ان يلزم من انقطاعها انقطاع الزمان
 واللازم من منقطع بمقدار ما لا لزوم فلا فها انما يتم لو كان الزمان مقدرا وحركة الفلك كما ذكرت
 وليس كذلك كما باحت قبل هذا وانما بطلان اللازم فلا يلزم من انقطاع الزمان ان يكون للزمن رقا
 كما توهمت يا فيلوسف وقد صرح ونسبكم ابو علي في كتاب الشفا بان حركة الفلك لا يلزم ان تكون دائمة
 حيث قد اذني الحسنى ان حركات الافلاك قسيرة فلا يمنع عليها ان لا يتم الدورة في هذا الكلام
 من ههنا ككثير مما استسحقه انما الفلاسفة ههنا فيلوسف ان لها وجهها في اثبات النفس
 المجردة للفلك ان عرض الفلك من الحركة التثنية بالجمادات كما ينبغي لبيان كون العرض فلان يوقف
 على ان يدرك الحركة ما ير يد التثنية بالجمادات كما ينبغي بعد ذلك وهو ههنا المجرد ولا يمكن
 ادراكه المجرد بالقوى الجسمانية بل بالنفس المجردة فيكون للفلك نفس مجردة ففان ذلك هذا
 الوجه من على الادراك والاعلم به وهو صورة المتحرك في المتحرك فاما اذا كان عبارة عن
 ايضا فترخصه به بهما فلا نسلم انه لا يمكن ادراكه المجرد بالقوى الجسمانية وقد عرفت خلاف ذلك فيما
 سبق

سبق بما لا يرد عليه وايضا هو من غير ان يكون كونه العرض من حركة الفلك التثنية المذكور واستعرف حاله
 ان الله وبالله التوفيق قال فيلوسف ان الفلك حركات جرسية ارادية والحركة الجرسية الارادية لا
 ير لها من تعقل الجرس والنفس لها طرفة لا تعقل الا انما فلا بد ان يكون له قوة من طرفة كالحياك طرفة
 الجرسات وعرف الفلك النفس لها طرفة وكفى ثبت وجودها فنقول ان كل فعل اختياريا غير ارادية
 متعلق بخصوص هذا الجرس ولا يمكن فيه ارادة كانه لا نسبة الكل الى جميع جزئياته على السواء فاما ان يقع عند
 ارادة الكل جميع افرادها وحدا باطل وبعضها وهو رجاء بلا مرجع اوله ثم شئ منها وهو لطف ثبت ان لا بد
 لتعقل الجرس من ارادة متعلقة بخصوصه ومن العلوم بان ارادة اشئ بدونه العلم به في الفلك
 في فصول الحركات الجرسية والاضاع المخصوصة لا يند من مبدء الارادة ككل واحد من هذه الجزئيات والاعلم
 بالجزئيات اللاوية لا يمكن الا بقوة جسمانية كما حققة موضوعه وليس للراد بالنفس الجسمانية الا هذه النوع هـ
 ثبت ان الفلك نفسا جسمانية وهو لطف فقال فيلوسف ان الله ما ذكرت يا فيلوسف فهو باطل من وجهين
 ان ما ذكرت من توقف التعقل الجرس على علم و ارادة متعلقين بخصوصه شئ كنه الوجود فانه على الجرس
 من نفس انما اراد الا الطعام لظاهرة علمه لا كنه من غير ان يلاحظ قبل الاكل ان يخصصها بوجه لا يشتر
 فيه غيرها اصلا وخصوص الاكل الجرسية التي يتبعها بها وكذا ان يريد الذهاب الى موضع يقصد قطع المسافة
 التي يبتدئ وبها ذلك الموضع لظواهره على الاجزاء الشرايخ في المشي من غير ان يلاحظ خصه في كل خطوة من خطواته
 ويريد بها بغيرها بان يشر فيها من ان يوضع الا في مرتبة يرفع قدمه وفي اي موضع يقفها ويغير ذلك حاله
 من جهة تشييع الخطوات فان يخصص الزمان فانه ما لم يتصور للموضعين يحد وجهها بحيث لم يوحده متعبره شئ
 يسير من جوانبها ولم يخرج شئ يسير من اطرافها لم يحصل تصور الخطوة بخصيصها وكذا الحال في مقدار رفع
 القدم وخصوص الزمان وادعاء ان كل من يمشي بالمال شربا و اعوانا في كل خطوة او اعادة امور اخر او غيره
 للذهن من الاوصاف يتصور ما ذكرناه ككافة عظيمة وتلقى ان تصور افراد الكل في القصد انما بالاجزاء كافي

اثبات بطلان ان النفس
 لا تعقل على كنهها

۲۲۳

لقد فرغنا مما ينبغي ان يعلم على سبيل الحق والاسباب وما فيها من انفسها كما اننا علمنا جميع الاشياء فثبتت حكمها بمرور
مرورها هذا ما بقى على هذا الدليل القاطع واليقين والحق والحجج بمكانها الصلافة من كثرة ما كنتم تذهب اليها في
البطلان الذي هو على العقل اوجد العقل الاول وهو يعلم ما فيهما والاشياء الموجودة والمفصلة
خاصة في العقل الاول على سبيل الامثال وبنيو العقل الاول خزانة التفرقات والتحولات التي تفصل بينها
موجودة خاصة في الخزانة اجمالا كذلك العقل الاول والمبدأ الاول يعقل ويعلم جميع الاشياء مجلدا واما
تفصيل الموجودات الخاصة بالبوته التي تحدث في الحركات فذلك الحق يعقلها المبدأ الثاني الذي هو العقل
العاشرا تفصيل ولا يعقلها المبدأ الاول فهذا شيء غريب ترجحون العقل العاشرو جرم العقل في العلم
على ما يجب الوجود نفوذ بالله من هذا الاعتقاد وهذا كقولهم في شرف الحق وقدا حسن الامام ابو الحارث
قال في مقاصد في هذا الباب ان الصلافة من رجحون جرم ذلك القوة العلم على واجب الوجود ويقولون انه يعلم
من واجب الوجود في تارة الصليو من هذا الاعتقاد والى طالع العلم واعتقاد الله تعالى جميع
الاشياء مفصلا لا يعرف عن علمه بمقال ذرة في السماء والارض ولا يعلم الغيب وما سيكون الله تعالى
وعنده مطلق الغيب لا يعلمها الا هو ويعلم ما في البر والبحر وان سقط من رزقه الا يعلمها ولا حجة في ظلمات
الارض والارباب ولا يسل الا في كتاب مبين آمنا بالله وصفاته العز وجل لا اله الا الله الصليو
انتم معاشر المسلمين يقولون ان نبيكم محمد صلى الله عليه وسلم عرج الى السموات بسدة العرش فما ورف
السموات ودخل فيها حتى انتهى الى العرش فيقولون ان الملكة اجام لطيفة ترجون الى السموات بالاجسام
وتنزلون بها وترجعون السماء وقد امتنع الخلق والالتيام على السموات فيكون ما تدعون من خلق هؤلاء السموات
بالتفريق فيها منسبا على المحال والنسب على الخلق فاعرجوا واليدخلوا في السموات بالجسم العنصري يكون محال
امان الخلق والالتيام على العقل محال فذلك الخلق لا يتصور الا بالانفصال بعض اجزاء الفلك عن حيزه
والانفصال غير اجزاء آخر ولا يكون هذا بالحركة المستقيمة بل بالحركة المستقيمة فيكون في الفلك بدن متغير

أبواب : مخزن الخبز والحب والبقوليات

ان الاظهار الذي يقع بين الكواكب لا يتبعها انشياء والتدبير والمقابلة والمقاربات
 ترتب عليها واما الجواب من هذا الذي سألته في محاسن وخرجات واحوال يقع في كذا
 كترتيب العداوة على الترتيب اذ كان الكواكب في احوالها او في ترتيبها على
 التدبير في احوال الكواكب اوصافا سعادا وهكذا ايا في الاظهار وحكمها في وقوع تلك
 السعادة او النقص في الاوضاع اذ اوقع في من تلك الاظهار وشاهدنا بالاصح
 ترتيب تلك السعادة في ترتيبها لا يشك فيه فكيف يسبق الاظهار وهو محسوس
 الثالث قد نزل في القمر في منازل كثيرة من الامور المتعلقة بالسعادة والنجاة
 كمنزلة الغيث وكذا السحاب المطر وكيفية الرياح العاصفة واما ترتيبها في
 القمر وحكمها في الجوارب انه يقع عند نزول القمر في منزل من منازل افراد انزل
 القمر اياها بعين العباد وقع ذلك الاثر الموجب للسعادة او النقص في ترتيبها في
 فكيف يجوز ان يطرأ هذا او تذهب من قالي بالجوهر ان هذه الامور تسبق عند نزول القمر
 في منازلها والافان للترتيب على سبيل في غاية الظهور ولا يشك فيه الامعان كابر
 الرابع ان المتقدم من اصحاب هذا الفن ذكروا المواليد للانسان في الارض اياها
 يرتب على طوطم العشرة عواشر في اول مولود واستحقاقا بالاسماء
 وعاشرة وزاوية غاربه ونظروا في احوال الكواكب التي في السروح التي منها المظالم والغياب
 والعاشرة والربع ونسبها الى الكواكب التي في السروح التي منها المظالم والغياب
 الاظهار واستحقاقا احكام المولود في طول عمره وما يكون من احوال في صباه وكهوله
 وشيوخه وما يورثه النجاة من السعادة كالمالك والمالي في احوالها والبدن
 ومن التقاوت كالمالي في الفقر وسوء الحال او ابتلاء البدن بالاداء حتى يفسد

يسبحون

يسبحون حال مولود وزمانه وكيفية مولود ومكانه وكل هذا معلوم عند اهل التجارب بحيث
 لا يملك فيه فكيف يقع الاظهار والتدبير انما يفسد ان الراس والذنب نقطتان موقوفتان
 في الظلال يرتب عليهما الاثنا والعشرين من منازلها في البروج بالنسبة الى الطول والعرض
 وحكمها في احوال الجوارب من اهل علم النجوم ينسبها انا والواقع لاحوال الطول والعرض والمنسوب
 الى البروج امور اكثر يقع عند نزولها ولا يشك في وقوعها كل من عرف تلك النجوم
 الكتب النجومية فكيف يتاخر الاثنا والعشرين ان الاحكام النجومية بحسب فضاء
 الكواكب في البروج فيمضي انما يلقى الارض من الحزب الشديد والبرد الشديد والحرارة
 والبرودة على حسب ما ينسبها الى الكواكب كما قالوا ان الشمس تحتدر برودة والواقع يورث
 مرطب وقد يمتضي حر كات الكواكب في المصنوع بحسب طابعها من رطوبته في الارض
 من الشتاء والباردة القوي البرد ومن الصيف الحار القوي الحرارة وايضا قد يمتضي انظار الكواكب
 واحوال البروج في الارض فاحات من الامراض والوباء والقاعون وقد يمتضي وقوع الزلازل
 والرياح العاصفة وقد يمتضي استيلاء الظلمة والعاكس الحزب في بعض البلاد وقد يمتضي
 او انقلاب او المخرج او الخط لفرقة تلك الاحكام فيقدر تقدر معرفة ما يسبق في الارض فاعلم
 بالاحكام النجومية بقوله تقدمت المعرفة الاحكام ما يسبق في الارض من تلك البلاد اذ اعلم
 استيلاء الظلمة عليها واحكام البيت او الحزب منه اذ اعلم وجود الزلازل والرياح العاصفة
 الحزب لا ينبت وجميع الاطعمة للاكل والبيع اذ اعلم وقوع انقلابه وتكاد في سحاب الاطعمة اذ
 كثرة الرطب والرياح وكل هذه منافع تجعل من تعلم علم النجوم فكيف يقع انكاه ذلك العلم وبعده
 اعتبار احكامها طالما ان العارف به يدرك انواع الشره ويتقدم المعرفة ويحب احكامها
 الحزبات بها فلا يقع المانع من تعلم احكام النجوم المستأجر ان العطايا التي يكون من غير النسبة

١٢٦
أبواب بطول ذكره انفقوا العدا
على العدا وبعدها على كل باب
قله ان يقع
الطبايع

الاجسام المتغيرة في الوجود والقصور الوضعية الى علتها والقصور السابقة على الفعل العارضية لها جميعا كثيرة
يتم بحالها يكون عليه تصور غير متناهية وجودات غير محصورة فذلك ان يكون هناك عقلا ومكانا
يصور عند اختياره الكثيره وذلك العقل اسمه الله تعالى فقلت انتم تسمون الواحد لا يصور عند الا
ولما بعد معلومة لا تقول ان العقل الاول اثبت حرات بعد من غيرهم وعقل واحد بعد المعلولات على
حب بعد حرات العقل فمن هذا العقل العارضية التي حصة للبدء الفيا فاعلم ان هذه الوجودات الغير محصورة
والتصور الوضعية التي لا يكون له على حرات غير محصورة يمكن صدورها المتعددة الغير
الوجودية منه فيقال لا يخلو وعقله من الف حرات غير محصورة في امکان صدورها بالتصور العارضية فاما
ان يخرج عن هذا الف حرات غير محصورة كذا تدعى على انه يصدر المعلولات غير متناهية وتكون صدور
البريات في المبدأ كانه بعد العقل المبدأ مصدر المعلولات غير متناهية فمما لم يذكر ان يكون داخل ذلك
الوجودات هو العقل الاول لتعدد البريات في المبدأ او واحد من المبادئ التي على العقل العارضية ومن اين
علم عدم تعدد التفاعل المتغيرات كاللحركات مع كثرة اولي وفيه التثنية وهي ان علم كون هذا العقل
موجبا بالذات لا فاعلا بالاختيار فانه شائن هو الاستكام ليعلم له لبا اصلا وما ذكرتم من غير ابدل كما يكون
البارئ موجبا بالذات لا فاعلا بالاختيار مع عدم قيامه لغيره لانه هو افعالهم ان تقوم هذا بافتقارهم
تواضع منها حكم بان حركة العقل المصوب الى المركز والضعيف الى الجاهل المحضة طبيعية لا بد من هذه الحركة
انما عليها هذا القول هو العقل لا طبيعة النفس والضعيف اذا احكي بانها كالفوائد العقلية ضرورية
وافعالها ومنها حكم الحركات والنبوية الطبيعية والعنصرية وان اراد فلا من حركات الاجسام العقلية و
حيولها على غير التعديري ليست طبيعية لا ذكره اذ المبدأ لما سمع عن التحويلات لا تفسر بوجهين الاول انهم
فسروا الحركة العنصرية بما يكون مبدعا خارجا عن التحويلات ومما راعته التوضيح وتلك في المبدأ العنصرية والثاني
منعت فيها اذا اوضح للعقل وتناهيها انهم شرطوا للحركة والمبدأ العنصرية ان يكون بخلاف المبدأ الطبيعي

والرجحان من وجود الاسباب والشرائط والافعال كثيرة كثيرة لا تخرج منها كذا وانما يقولون
 انما قد كانت الازمنة لها من جانب المبدأ فكيف تصور لا احد يخلقها واذا كان كذلك فخلق
 شيئا من غير ان يخلقها من جانبها من المذكورات يكون مفقودا فكذلك لا يراها مع كونها
 موجودة بها ذلك فلا يكون علما بعد ما يقيننا ان محرابها الوجه الثاني اننا نقول انما لا
 حال عقل وهو بالذم من فرض وجوده حال عقل اخر من اجتماع النقيضين او غير ذلك عادي وهو
 ما يكون في العادة مستنكرة وانقضت العادة فلا بد ان يكون وجوده لا عقلا ولا استمرار الذي
 ذكرته ليس استمرارا حال عقل لان كونها ما جبال شوايق وغيره ما ذكرت ليس نظر العقل حال لانا نقول
 بان النظر قد يخلق فعل عدم رؤية الجبال الشوايق وغيرها من غلط الخواص على هذا التقدير لا يكون لها
 عقلا وان قلت انما امورها العادة مستنكرة وما ذكرت من الاستعدادات والاستمرار على الامور
 المذكورة فحق نقول انما امورها العادة مستنكرة ان يكون وان امكن وقوعه بالنسبة
 الى هذه القدرة وحرق العادة الذي هو طريق الحقرة الانبياء انما يكون بوقوع ما يستحيل العادة لا بوقوع
 ما يستحيل العقل لان هذا حال والحال لا يصير متعلقا للقدرة لا بالقصور في القدرة بل بالقصور في المقدور
 الذي لا يصح ان يكون متعلقا للقدرة وما ذكرت من ارتفاع الوثوق بعوض البصيرة والنظر في العلاقة
 بالمكانات غير لازم لانه عادة لا تخلق حوت حصول العلم بالشيء بعد ملاحظة المقدورات فلا يخلق
 النتيجة اذا كانت المقدورات مستجوذة لشرائط الاشياء وهذا يختلف حال عادة لا عقلا لوان ان العلم
 بعقل بعد ترتيب المقدمات ولا ينقض لان العلم الاكبر الاوسط والعلم بالتبعية موقوف على هذا
 النقطة فليكن التعلق حال عادة بان عادة الله تعالى هذا فكيف يرتفع الوثوق عن العلوم النظرية
 واما البداهيات فاكثرها الحسنيات وهي كما علمت لا تخفى عن نظر القاطن اليها فليكن شيء من ادراك
 الحسوسات يعينها لا حال نظري في النظر واما ما في البداهيات سوى الضرورات العقلية فهي
 مبنية

مبنية على ادراك النظر ليس الا بالظن والاثبات وذلك لان الانسان في فهمه فطرته من الادراكات فكل
 فهم فطرته الحسوسات فليكن ثباتها في العلم بالاشياء ثباتها في العلم بالاشياء ثباتها في العلم بالاشياء
 من العلم بالاشياء ثباتها في العلم بالاشياء ثباتها في العلم بالاشياء ثباتها في العلم بالاشياء
 يعرض على غير انما بالاشياء ثباتها في العلم بالاشياء ثباتها في العلم بالاشياء ثباتها في العلم بالاشياء
 البداهيات من العلم بالاشياء ثباتها في العلم بالاشياء ثباتها في العلم بالاشياء ثباتها في العلم بالاشياء
 انما في العلم بالاشياء ثباتها في العلم بالاشياء ثباتها في العلم بالاشياء ثباتها في العلم بالاشياء
 قولنا انما في العلم بالاشياء ثباتها في العلم بالاشياء ثباتها في العلم بالاشياء ثباتها في العلم بالاشياء
 وانما في العلم بالاشياء ثباتها في العلم بالاشياء ثباتها في العلم بالاشياء ثباتها في العلم بالاشياء
 ايتنا في العلم بالاشياء ثباتها في العلم بالاشياء ثباتها في العلم بالاشياء ثباتها في العلم بالاشياء
 ولا شك في هذا العلم بالاشياء ثباتها في العلم بالاشياء ثباتها في العلم بالاشياء ثباتها في العلم بالاشياء
 انما في العلم بالاشياء ثباتها في العلم بالاشياء ثباتها في العلم بالاشياء ثباتها في العلم بالاشياء
 قدرة الله تعالى لا تتناهى في العلم بالاشياء ثباتها في العلم بالاشياء ثباتها في العلم بالاشياء
 علمه فاما في العلم بالاشياء ثباتها في العلم بالاشياء ثباتها في العلم بالاشياء ثباتها في العلم بالاشياء
 بالاشياء ثباتها في العلم بالاشياء ثباتها في العلم بالاشياء ثباتها في العلم بالاشياء
 والوجود غير محسوس في العلم بالاشياء ثباتها في العلم بالاشياء ثباتها في العلم بالاشياء ثباتها في العلم بالاشياء
 يقين القدرة بالاشياء ثباتها في العلم بالاشياء ثباتها في العلم بالاشياء ثباتها في العلم بالاشياء
 سبب ان قد شروا في العلم بالاشياء ثباتها في العلم بالاشياء ثباتها في العلم بالاشياء ثباتها في العلم بالاشياء
 ثباتها في العلم بالاشياء ثباتها في العلم بالاشياء ثباتها في العلم بالاشياء ثباتها في العلم بالاشياء
 وثباتها في العلم بالاشياء ثباتها في العلم بالاشياء ثباتها في العلم بالاشياء ثباتها في العلم بالاشياء

اثبات بطلان بطلان الفصل الثاني
 اثبات انية على الحسنة

وهو قوي غير قوي ودية ولا مبرهنة وكذا اما ذكر اولها ان النفس لا يعقل عن غيرها في حالها في احوالها وكان
 في الجواب من الوجهين وليس يشترط في تغيره بالقيام عليه واقعا فتدبر في الموتى لا يربط شيئا منها بغيره
 بل لا يربط شيئا من لا يجوز ان يحصل له هذا العلم مع تميزه بالقيام وبوصول المردك مع ان هذا من
 الوجهين بناء على ان في غير الابدان من المبررات وما ذكرنا من ان العلم لا يربط هذا بالغير في احواله
 فيكون العلم ذهيب المذهب من اهل ديننا والافضل من ان النفس غير الابدان لا تتصور في البدن في احواله
 والتصور في العقل فان كان كانه وجود العقل وتصوره في النفس فيسوف الدليل ان النفس لو كانت
 في البدن او في البدن لضعفت عند ضعف البدن ولا يثبت كونه في النفس فيكون تقديره في العقل
 في البدن او جزاء هذا هو اما على تقدير كونها في البدن فلا بد ان يكون الجسمانية انما يعقل الجسم في
 الجسم لا في احواله وشرطها في احواله واختلال الشرط يوجب اختلال الجسم فيقع الفعل في النفس
 كما في قوى الحس والذكور اما انتفاء الابدان فلا بد ان النفس تدبر في العقل على انها حين تضعف البدن في
 الانشائية في سائر الاحوال فيكون يعتقد ويرد مع ان الابدان البدنية في الانشائية والاعمال في العقل
 فقال المستفضل ان لا يجوز ان يكون جدي من اعتدال الجسم فيقوم به المعامل في شرطا في كمال
 الفعل والى ان يكون ذلك الحد اما مستغن عنه فقط او كما هو حال في كمال الفعل والنقصان انما يقع على
 ذلك المراد فيكون الفعل في العقل انما هو كانه اما على ان يتم واذا تعدى النقصان الى ذلك الحد
 يقع الفعل في العقل كما في امر الشئ في جسد كانه يندفع ما قيل ان بقائه في ذلك الحد لا يوجب الانتفاء
 في العقل في الابدان فيزداد من نقصان الجسم والاشد لان انما هو في ذلك الحد يزداد كما هو لا بعد
 الاختلال وابطال هذا الدليل بان فيسوف مثل ان العلم لا يربط كونه لقوة اهل الدين لا العقول
 بانه البعض من البدن فانه ليس من جهة بل يشق قال المستفضل في الدليل الثالث ان النفس
 لو كانت هذه البدن او في البدن لم يكن الشئ من الوجود الا ان هو الذي كان قبل هذا السبب والنتائج

ما كان

باطل لان كل احد يعلم بالضرورة انه هو الذي تولد في وقت ما بانه سببه واما الملازمة فلا بد انما
 في التغيير بالتحليل ودره وويلد ما يقتل في المدة الطويلة يتبقى ما كان اولها بالتحليل ويحصل بدل من ذلك
 انشئ في ذلك البدن ينشئ جميع احواله وقواه بالضرورة لاستحالة انهاء العرف بالاطلاق وانتقال العقل الى اخر
 فان قلت باعالم هذا التمايز من غير من التحليل جميع الاجزاء وهو منوع لجواز ان يكون بعض الاجزاء سببا
 ما دام الشخص باقيا ويكون تلك الاجزاء هي النفس او العقل قلت اجاب ان كل من البدن من اللحم وغيره متناهية
 المايمة فيكون على كل واحد من احواله على الآخر فلو عجز عن التحليل البعض منها دون بعضها كان يحتاج الى مرجح
 فقال المستفضل ان الله انشأ هذه المايمة انما تقتضي ان يكون على منها ما يجوز على الآخر لان يقع
 لكل منها ما يقع للآخر ولا في الامتحان بلا مرجح ولم لا يجوز ان يحلل بعض الجوز للكل دون بعض الزاوة
 الحمار كما هو الحق والسبب آخر الى ما هو كذا قال المستفضل الدليل الرابع ان النفس لو كانت في احواله
 ينشئ شئ من الجسم والجسم في احواله كما هو كذا قال المستفضل اما الكبري فيبينة واما بيان الصغرى
 فيوجه اخبرها ان النفس على انها ما هو غير بنفسه الى الانقسام المتناهية في الوضع وينشئ حوله غير بنفسه
 كذا في جميع وجوهها في ان المقدرة الاولى ان المعقولات تنسب في النفس ومن المعقولات ما هو غير
 منقسم والا فكان كل معقول مركبا من اجزاء غير متناهية فيتمتع فقط لا يستلزم ان العقل هو غير متناهية
 دفعة وهو ظاهر ولا متناهية والوسم فالظاوب حاصل ان كل قوة متناهية كانت او غير متناهية لا بد منها
 من الوجوه لا تها كونه من الوجوه فثبت بعقل النفس الواحد في العقل الواحد هو جود غير المنقسم
 فيها وبيان المقدرة الثانية ان كل من الجسم والجسم واقعا في العقل بوجوب انفسه في العقل فيتمتع حوله غير
 المنقسم في شئ منها اما انفسه في الجسم فظاهرا واما انفسه في الجسم في احواله في الجسم فلا بد ان يكون غير منقسم
 مع كونه محله منقسما فلا بد ان يكون بقاءه مطلقا في الجسم فلا بد ان يكون في اجزاء غير يكون الواحد
 بالشخص حال في حال غير متناهية وهو ظاهر البطلان واما ان لا يكون حال في شئ من اجزائه فلا يكون

حالا في اصله وهذا خلف واما ان يكون حالا في بعض اجزاء دون بعض فيكون محله ذلك
 البعض لا الكل كما فرض ثم ان كان ذلك البعض غير منقسم لم يكن الحاله حالا في الجسم لان
 غير المنقسم لا يكون جسما وقد فرض حالا في الجسم هذا خلف وان كان متقسما ينقل الحاله
 اليه والى اجزاء الحاله فيكون في كل من اجزائه وليس في شيء من اجزائه الى انقسامه فبين
 امتناع حلوله غير المنقسم في الجسم وفي الجسماني فقال الفيلسوف ان ما تقول يا فيلسوف
 مبتنى على كون الثقيل هو المحلول للمثقل في ذات العاقل وهو ممنوع بل هو انكشاف في الشيء
 مثلا فاعقل من غير حلوله وانقسام صورته وليس له ان لا يكون انما الحاله في ذات العاقل
 بل هو ان يكون في الله له ويكشف من هناك عليه وعلى كل تقدير لا يلزم حلوله غير المنقسم
 في النفس وايضا ما ذكرت يا فيلسوف في بيان ان انقسام المحل يوجب انقسام الحاله انقول
 باشيء كثيرة مثل النقطة والوحدة والاضافات كالبوة وغيرها فانه كما انها اشياء موجبة
 بتدريج غير منقسمة اما النقطة والوحدة فلا شبهة في عدم انقسامها فاما الاضافات فلا
 لا يصح ان يقال ان نصف الابوة مثلا في نصف الاب وبها المجموع اشياء منقسمة وهو ظاهر
 وايضا ما ذكرت يا فيلسوف في بيان ان النفس محل فيها غير المنقسم لو تم ذلك على ان الجسماني
 محل فيه غير المنقسم بان يقال ان الحركات الحسية محل في الحواس ومن تلك الحركات ما
 هو غير منقسم والاكاد من مركبا من اجزاء غير متناهية فيمتنع ادراكه دفعة ولو سلم
 امكانه فالمطلوب حاصل ثبت ادراك الحواس الواحد والحواس قمت بجسمانية ثبت ان
 الجسماني محل فيه غير المنقسم فبطل هذا الدليل على انه لو تم ثبت ان النفس ليست جسما ولا
 جسمانية فلا يلزم ان يكون مجردة لاحتمال ان يكون حركيا مجردا مستحيلا انك بنيت كلمة
 في هذا الموضع على بطلان الحركية التي لا يتحركى بغير ان ادراكك في بطلان برفقته وسترى ما فيها

فانما هو

فانما هو الاول الثاني من الادلة الثلاثة على ان النفس باطنة الانسانية ليست جسم ولا حسا
 ان عاقل النفس يكون مجردا عن جوارحه من الجسم والاشياء فيجتمع انه يكون مجردا اما بانه الاول وهو ان النفس
 محل في النفس وهو مشترك بين افراد مختلفين في الكم والكيف والابن والوضع وغير ذلك فلو لم يكن مجردا لكان
 هذا لا مشترك لا شيء يكون له الخواص المادية من كم مخصوص وكيف مخصوص وابن مخصوص وغير ذلك فلا
 يطابق ما ليس له ذلك الا عاقله المحصور فلا يتحقق الا مشترك لا يتبع مطابقة لفرد اصلا واما بانه الثاني
 فان كل جسم وجسماني لا يندمى هذه العوارض التي يندمى تحقها الجسم واصفاها بالمثل هذه العوارض يجب
 اختصاصها بالاشياء فقال الفيلسوف ان هذا انما لا يوجد الا في شيء واحد انما العلم ما هيته
 للعلوم في النفس وهو ممنوع وليس له في المنطق في النفس هو صورة العقل الجلي لا نفس ولا يدعى بظاهر النفس
 وذو الصورة كذا صورة النفس المنقوشة في القاموس في ان لا يكون الصورة مشتركة ويكون ذو الصورة
 مشتركا وان يكون الصورة منقسمة تلك العوارض ويكون ذو الصورة مجردا عنها وليس لها في الصورة
 تلك العوارض انما لم من قبل مجملها في ازانها يكون مجردة عنها ومتميزة بحسب ذاتها والله اعلم
 انما هو الثاني ان النفس يعزى على افعال غير متناهية والجسم والجسماني متناهية في ذلك اما بانه الاول
 فان النفس تعقل الاعداد والاشياء ومما فيها غير متناهية واما انما انما في انفسه ان العوارض الجسمانية
 لا يعزى على افعال غير متناهية لا يحب السعة ولا يحب العدة ولا يحب الله فقال الفيلسوف ان
 انفسها قوة فعل اصلا فضلا عن الافعال الغير المتناهية وانما افعال الجميع هو الله وليس له ان يكون
 بيان انها يعزى على الافعال فاسر لانه ان العقل انفسه لا يفعل وليس له ان يتم مع ذلك بحيث يفعل
 والا ففعل انما يظلال القول بان العوارض الجسمانية لا يعزى على الافعال غير متناهية بل هي على ان كانت
 افعالا للنفوس المتفكرات فكذلك من المبادئ العاقلية يقول التفاضلات عنها وافعالها يعزى الى النفس من
 المبدأ القيا فيقول الصور والاعراض غير متناهية وليس له ان اراد ان النفس يعزى على

مع كون النقص في الفكر يوجب اية على البحث لا في النقص والافقار لعدم مطلقا في الجوانب

تفعلت غير متناهية ونفسه ممتنع وأما قوله ثم إنه تعالى قال لا تتبرأ أحدنا من نفسه يعني لا تفعل ذلك
ولكن لا تسلمها لصانع مثله ذلك على القوى الجسمانية وما ذكرتم في بيان أن القوى الجسمانية لا تفعل ذلك غير
المشقة فغير بدني وهو قساده وأما قوله تعالى النفس الناقصة النفس الكلية التي هي قوى جسمانية مع صدور الإرادة
والتميزات للزمنية التي لها متناهية عنها قال الفيلسوف الدليل السابع أن النفس تدرك
ذاتها وأدراكها والآنها ويتعقدها ويدرك الجسم والجسم عاقل أمته وأدراكه لا يمتد فها النفس
أما المقدسة الثانية دعوى غير ضرورية ولا مبررة وهي ذهب إلى أن النفس جسم أوجسما كيف
يسمى هذا مع أنه مع لزوم أنه يكون له المراتب العظمى نفسا مجردة ولم لا يقولون به قال
الفيلسوف الدليل الثامن أن النفس قد لا تكون ولا تضعف بشكرا لا فاعيل لا يدرى يقوى عليها
كما في تولى الأفكار فأنها تصير بدنية على الفكر والجسم والقوى الجسمانية يتكلمها ويضعفها إذا ما
تكرر الأفاعيل وقال فضل الله أنجبوا أنه تكون القوة العاقلة هي القوة بالبرهان لا بالبرهان
القوى مع كون الجميع جسمانية فلا يتحقق اشتصاص بعضها بالكل ولا بعضها بغيره فأن قلت
القياس للذكور بإياه قلنا كهيئة الكبرى منقولة فأنه من يقول بأنه النفس جسم أوجسما أما لا
كيف وكثيرا ما يكون في الأعصاب والفضلات عند الشروع في العمل قساده وصلاته بتضعف معها
العمل وبعد ذلك الحارة لحجب الحركة فليس وتبسط فغير الشخص أو رعي الحركة والله قال
الفيلسوف الدليل التاسع أن النفس تدرك الأشياء الضعيفة بعد إدراك الأشياء القوية
والجسمانيات ليست كذلك فأنه الباصرة بعد إدراكها جسم الشئ لا تدرك الأشياء الخفية
والزائفة بعد إدراكها الحلاوة والقوية ثم لا تدرك الحلاوة الضعيفة قال الفيلسوف الدليل
العاشر أن النفس ينطبع فيها صور كثيرة من غير منقولة بعضها ببعض والجسم والجسمانيات لأن
فأنه أصورة النفس شدة البصار مثله ما لم يمتدح لا يمكن أن يثبت صورة أخرى في محلها فها النفس الله

جواب دینا اس کے لیے مذکور ہے
المصنف رحمہ اللہ کا نہ وقوع ذکر میں ہوا
الجواب

قد يجواب هذا في جواب الأول الخاف من مع ظهوره نقصان الآخر بقوله في العلم والفكر وفيها قال
 الفيلسوف الأول ولا يشران النفس بطبع فيها ماهيتها المتضادين معا ولا شيء من الجسم
 يلحقان لذلك أما الصغرى فلو ان النفس تحكم نسبة المتضادين معا ولا يلحقا كما بالنفس بين اثنين
 من العلم وما معا ولا معنى للعلم انتهى لا انتفاع ماهيتها في العالم ولما الكبرياء فظنون انتفاع اجتماع
 الضدين في الجسم والجسمان فقال في فضل الله ايضا ما سئلت عن كون العلم هو لا انتفاع وقد عرفت
 حاله سرا قالوسم ولا نسلم اشراك الذهني والمادي في انتفاع الاجتماع قال الفيلسوف الدليل
 الثاني عشر ان الانسان يحكم احكاما على انواع الحسوسات الظاهرة والباطنة كما يحكم بان هذا الجسم
 او هذا المتخيل حلو او مر او جاف او بارد او حار او لين وان هذا الجسم من هذا النوع من العلم او
 منور عنه ومبكر هذا وباشكاله ويحكم على المعنويات العرفية ايضا كما يحكم ان واجب الوجود
 واحد فلا بد من شئ بهذه الاشياء كما هو محتمل نعم بالضرورة ان ليس جسم ولا جسماء
 يحصل لجميع انواع هذه الابدراكات فثبت ان المدرك لهذه الاشياء والحكم ببعضها على بعض
 شئ غير جسم ولا جسم فلو لم ينفك العلم عنه من جسم ان النفس جسم او جسم لا جسم الذي
 التي تدعيها بانها لا جسم ليس في العلم الذي ان هذه الابدراكات لا يحصل للجسم ولا للجسماني فلا يتم هذا
 في المجابة معه قال الفيلسوف الدليل الثالث عشر ان النفس لو كانت جسما او جسمانيا لزم وان
 كون شئ من عالم اثنين وجه وجهه من ذلك الوجه وان وجه وجهه بالضرورة ولما
 الملازمة فلا بد من ان يقدم العلم على منتهى الجهل بجزء آخر لا نقسمه ان يكون عالما وبجاهدة
 معا فلو ان فضل الله الى ابدى جهل كان هو يحصل الباطن على ما ذكرنا فظاهر لا بد من صفات
 ثبوتها فانما يحصل بغير العلم عن من شأنه في العلم في من له العلم في الجملة والخاص من العلم
 اصلا فاذا قام العلم بجزء من نفس الشخص فهو عالم الاجاهل وان اصطلح احد على ان لا يجاهل عليه

三

باب في بيان حقيقة الروح القدس

باعتبار ظهوره من نفسه عن العلم كما ان الله يطلق العالم عليه باعتبار قيام العلم بخرجه منها فلا نزاع
 معه ولا استنساخ فيه وان كان المراد به الجمل المركب فان ما ذكره في بيان الملازمة من انه يجوز
 ان يقوم العلم بخرجه الى اخره ممنوع وانما يكون كذلك لو لم يكن قيام العلم بخرجه من النفس لان قيام
 الجمل بخرجه منها لا ينافي ضرورة امتناعه كون الشخص معقدا للنفوس في حالة واحدة سواء كان
 اعتقادا بها في محل واحد وفي مجلسين وبما ان الله منقوض بالاعراف للبيان في مثل النقرة والتمويه
 واللذة والام فان كلنا اجسام ومع هذا لا يلزم جواز ان يكون شخص مستتبيا لشئ منفردا عنه ولا يمتنع
 ومثل علمه عند ادراكه باحسوسه ذكرت لنا ولا يطلنا بطريق البحث ووافقت الف دليل على هذا
^{لا يكون} الدليل على الباطل لا يبريد الا بقرينة اخرى فارجع الى الحق واعلم ان الله تعالى يقول في كتابه العزيز
 وليستوا عن الروح فخر من امره في وما اوليتهم من العلم الا قليلا فحقيقة الروح وادراكها
 حقيقة من حقول البشر ومن امر الله تعالى وما ذكرت انها ليست بحس ولا جسمانية فليس هذا الدليل
 حقيقة ولا اثبات وصف وجودي لها بل ذكرت لها صفة سلبية وما في افادة معرفة حقيقة الشئ
 بالصفة السلبية فعد الى ما يجب اطلاق الحق الماخوذ من الكتاب والسنة وبالله التوفيق
الصلوات انك باعلم اول ما شرعنا في هذا البحث ذكرت ان النفس لها حقيقة الانسانية جسم لطيف نوراني
 سار في البدن خلقه الله لتدبيره في البدن وذكرت ان اكثر علماء دينكم اختاروا هذا فاذكرونا حقيقة
 الجسم النوراني واثم الدليل على ذلك هذا حتى نظرة حقيقة فانه عندنا استحالة ان يكون الجسم
 ان طرفة جسا او جسامية وما اوردت من الاعتراضات على ادلتنا نحن نسلم ويروده بحسب
 الظاهر وموافقة لقولنا علم الساطرة ولكن في مقدمات ادلتنا في خطا يحتاج الى جريئة
 او حذس قوى او غير ذلك مما يوجبها وينزل لها عنها فلا سبيل الى انهم لما ادخلها لكن السطر

الطاب

الطاب التي بادته وانما يتبع بها قوله ان الله المستوفى يكون عليك اما انما هذا العلم
 من ابد علمنا اوم اخذوه من اسلاف والماصل ان الله تعالى لم يوت علم الروح لاحد كما ذكره اليهود كانوا
 يدعون علم الحكيم ومعرفة الوجودات فتالوا رسول الله صلى الله عليه وسلم عن حقيقة النفس الناطقة
 او انسانية فاجاب الله تعالى الى رسولهم الانية وقال في اخره وما اوليتهم من العلم الا قليلا
 ولما قال الله تعالى ولا اروع من امر رب اى من عالم الامر الذي هو مقابل لعالم الشهادة وذلك
 العالم الذي ليس فيه طبيعة المادة وكذا رأت الطبيعة في عالم النور واذ كان الروح من ذلك العالم
 فلا بد ان يكون نورانيا وانما قالوا انها جسم لان الروح عند علمنا اما واجب الوجود وهو الله تعالى
 وانما يمكن الوجود ويمكن الوجود اما جسم او غير الجسم فالروح ليس هو عرض لا شق قائم بنفسه
 لا يلحق الى موضوع وليس هو جوارح او حيز الجسم كونه بسيط فلا يصح ان يكون موصفا للآخر
 المتكبر ولا يمكن ان يقوم به ارادة وتعين فيكون جسم نورانيا والمراد بالنوراني انه منسوب الى
 النور والمراد بالنور الظاهر لانه المظهر للغير فالروح هو الظاهر بانه المظهر بانه وصفا من مظهر
 لغيره بالعرف والسير في البدن والظاهر بالكمالات التي يتبعها البدن وجسم نوراني ولما كانت
 هذه الشئ هدية وسكان عالم القدس اتم اجسام نورانية ذكره ففصله وقال سارة النبوة
 سرية النار التي خلقه الله تعالى ليدبر الابدان والاحاسيس بالاشياء بالالات التي خلقها الله
 لدرجات ذلك الجسم النوراني كما ذكره الحكيم في كتاب المنهاج لدرج جميع القوى الحساسة والطبيعية
 ولكن لا يظهر آثاره الا في انفسه ومظهره لصفاته وافعاله وهو البدن فاذا استعدا النطقة بعد ما
 صارت علقه ثم مضت تتعلق الروح به لحصول الاعتدال الذي يريها في عالم الامر فخلق الله
 فيه هذا الروح فالروح خلق اما قبل تعلقه بالبدن او مع حدوث البدن المستعد لتعلق الروح
 به على الوجهين فاذا اعتقد لك الروح بالبدن يظهر بالتدريج آثاره في البدن فالروح له جميع

والا لا تكتفى بتعطل اذا لم يكن له مظهر هو البدن ثم اذا خرج البدن عن استعداد متعلق الروح بقاءه
 الروح كما اذا استوفى البيت انقطع عنه شفاع النفس والروح بما لا يمتد ولا يمتد غير الموت
 لا تدور ولا تنور ولا يصير ظلمة فانقطع بعد انقطاعه عن البدن عن انفسها ما تارة من الاختصاصات
 والا فعلى الطبيعة في عالم الشهادة وهو باق في عالم الغيب في الكليات والذات والذات والذات
 في خلقه فيلزم ان كان من اهل السعادة باق الى الابد في الوجود والذات والذات والذات
 الرضية والاذلاق السعيدة ويتالم ان كان من اهل الشقاوة باق الى الابد في الوجود والذات والذات
 وشأنه الا فعلى والروح من اطاقت الله فهو يدخل الجنة ويعيش مع ارفع السعادة والافراد
 ويصير من الاشقياء وذلك لحسب سعاده وشقاوته حتى ينفذ في الصور باذن الله ويستعمل
 البعد واليقول الروح فيعود الى البدن وذلك هو المعاد الجسماني والروحاني واحوال النفس
 انما طرفة الانسانية في البدن والمعاد قد فصلنا ذلك يا فيلسوف لتكون على خبره من طريق الحق
 وان رقت الله السعادة جعلت من اهل هذا الدارين ينفذ في الصور واليقين والصدق والحقا
 الشهادة والصالحين وحسن اولئك رفيقا واما من قال انه النفس في الجوهر مجرد المتعلق بالبدن
 متعلق بالذات والذات وهو يعقل الكليات بذاته والجزئيات بالذات ويعمل في البدن لا يات في الخلق
 فيه بل بالذات البدن كما هو رأيكم فانه لا بد ان يقول انه النفس اذا فارقت البدن لم يبق لها الية
 الية وانقطع عنه ادراك الجزئيات وسائر الاعمال التي لا تليها الا ان كانت البدنية فيبقى موجود
 قائم بذاته يعقل الكليات فقط وليس الا عينا فلا عين له بهر فيها ولا اذن له ليسع فيها ولا يدله
 يبشر بها صم بكم فيهم لا يرعون الى الدنيا فيجدوا العلم بالجزئيات وبما خذوا منها الضم
 بالكلية فالعلوم التي تدعون ايها الفلاسفة انها سبب لذتكم في المعاد الروحاني لا في
 اما ان يكون كليات او جزئيات اما الجزئيات في حضورها عند النفس بعد الموت في فقدان الآلات

والا لا تكتفى بتعطل اذا لم يكن له مظهر هو البدن ثم اذا خرج البدن عن استعداد متعلق الروح بقاءه
 الروح كما اذا استوفى البيت انقطع عنه شفاع النفس والروح بما لا يمتد ولا يمتد غير الموت
 لا تدور ولا تنور ولا يصير ظلمة فانقطع بعد انقطاعه عن البدن عن انفسها ما تارة من الاختصاصات
 والا فعلى الطبيعة في عالم الشهادة وهو باق في عالم الغيب في الكليات والذات والذات والذات
 في خلقه فيلزم ان كان من اهل السعادة باق الى الابد في الوجود والذات والذات والذات
 الرضية والاذلاق السعيدة ويتالم ان كان من اهل الشقاوة باق الى الابد في الوجود والذات والذات
 وشأنه الا فعلى والروح من اطاقت الله فهو يدخل الجنة ويعيش مع ارفع السعادة والافراد
 ويصير من الاشقياء وذلك لحسب سعاده وشقاوته حتى ينفذ في الصور باذن الله ويستعمل
 البعد واليقول الروح فيعود الى البدن وذلك هو المعاد الجسماني والروحاني واحوال النفس
 انما طرفة الانسانية في البدن والمعاد قد فصلنا ذلك يا فيلسوف لتكون على خبره من طريق الحق
 وان رقت الله السعادة جعلت من اهل هذا الدارين ينفذ في الصور واليقين والصدق والحقا
 الشهادة والصالحين وحسن اولئك رفيقا واما من قال انه النفس في الجوهر مجرد المتعلق بالبدن
 متعلق بالذات والذات وهو يعقل الكليات بذاته والجزئيات بالذات ويعمل في البدن لا يات في الخلق
 فيه بل بالذات البدن كما هو رأيكم فانه لا بد ان يقول انه النفس اذا فارقت البدن لم يبق لها الية
 الية وانقطع عنه ادراك الجزئيات وسائر الاعمال التي لا تليها الا ان كانت البدنية فيبقى موجود
 قائم بذاته يعقل الكليات فقط وليس الا عينا فلا عين له بهر فيها ولا اذن له ليسع فيها ولا يدله
 يبشر بها صم بكم فيهم لا يرعون الى الدنيا فيجدوا العلم بالجزئيات وبما خذوا منها الضم
 بالكلية فالعلوم التي تدعون ايها الفلاسفة انها سبب لذتكم في المعاد الروحاني لا في
 اما ان يكون كليات او جزئيات اما الجزئيات في حضورها عند النفس بعد الموت في فقدان الآلات

النفس من علمه الاسلام يقول بالمعاد الروحاني والجسماني معا ويريد بالمعاد الروحاني ان يراد بالعلم
 من حصول الذات والالام العقلية ويأول ظهور الالام والاحاديبث الواردة على خلاف ما يراه
 بما لا يرضيه كبراء علماء الاسلام وقد علمت ان خروج النفس لا يجمع مع الذات الروحانية فيرد عليه
 ما ورد على القلا سفة ومنها ان من قال بجود النفس من السلي لم يصح قوله بالمعاد الجسماني لان المعاد
 الجسماني عبارة عن عود الاربواح الى الاجساد فان النفس اذا كانت مجردة او انقطع من البدن لم يبق معها
 وبين البدن علاقة وشبهته الى جميع الابدان على السواء بل الى جميع اجزاء الارض فيجوز ان يتعلق ببعض
 اجزاء الارض فانه تعالى سديد غير مبذول الا في الذي حدث النفس معه فلهذا عصى الله
 والقول به مخالفة عظيمة والفرق بين المعاد الجسماني والانساني في العلم الجسماني في حصول النفس
 بين الذي في رقبته اما بكل الاجزاء او بالاجزاء الاصلية على اختلاف المذاهب والانساني لا يتعلق
 ببدنه غير مبذول فلهذا القائل بجود النفس في بعض مصنفاته ان النفس لها طرفة كالركب والبدن
 كالركب فالركب يجوز ان يتبدل وكذا الجسماني ان يتعلق الروح بغيره ما سواه كانه البدن الاول
 او غير وما هذا الا القول بجواز الانساق ومنها انه الله تعالى يقول في كتابه المبين يا ايها النفس
 المطمئنة ارجعي الى ربك راضية مرضية فادخلي على عبادي وادخلي جنتي كونهما وصف ارجاع
 السعداء الى المعاد بجود النفس بغير هذه الامة فلو كانت مجردة فليس من شأنها الذكر
 لان صفات الاجسام وهو ما لا يخلو هذا وانفق العلماء انه انما ويل في الامور المعادية من غير
 حظ ولا يجوز اصلا وان كان انما ويل جازا كما انما ويل الجنة والنار والفرق بينهما في انهما
 عن ظهورها بانها مرادة هذه الامور عبارة عن الاحوال الروحانية غير انهما بالجسمانيات لقول
 الانبياء وتيسير الرغيب والرهيب محمد ولا يجوز ومنها انه رسول الله صلى الله عليه وسلم يقول
 انه الميت اذا وضع في نعشه وحمل الى القبر يترقب روحه فوق نعشه يقول كذا وكذا لا اريد في الحديث

وهو

والذي يرق بسط الجناح والظفر ان يقرب الشئ الى الحاديب يدل على خفاية النفس والبدن في غير النيران
 عليه فالقائل بجود النفس لا يملك الحديث لان الجرح ليس له ان يتحرك كالظفر ولا ان يتحرك كالجسم والفرق
 من صفات الاجسام وايضا النفس اذا كانت مجردة ولم تكن لها الامة لا يكون لها الحسوس كالحسية والفرق
 وصاحب جزئيات كلف يدركها النفس المجردة التي لا تتعلق بالجزئيات ثم النفس لما كانت مجردة والجرح ليس
 لجسم يكون له لفظ وكلام فالقائل بجود النفس منكم المعقول الحديث تعود بالامه القابلية وبلات السبعة
 وقد علمت ان الله ويل في الامور المعادية للجوز والامه اعلم ونسب الله القائل بجود النفس لاشارة
 منكم لعذاب القبر لانه ورد في الحديث ان الميت اذا وضع في القبر فانه ما كان خالياه فلم يقدر على
 الجواب فيضربا به عاقل من الذي يجمع كل من يلهي الا العقول ويسلط عليه وقدره من لم يسمع
 رأس الى قدم القيمة فان ادعى القائل بجود النفس ان النفس تعلق بالبدن تعلق النفس بالبدن في القبر
 صاحبها الله والتم يكون الميت في القبر حتى لا يقع في القبر بالحيوة الطبيعية وهذا ما لا يترتب عليه ان
 لا يكون تحت الحاجة الروحانية بعد الفسخ للصور لان روحه لم يمت فلهذا هو في الامور المعادية وقدرته
 عدم جواز وقدرته في بعض مصنفاته اول قول بجود النفس ان الله النسيان الذي بلغ الميت ولا يسمعه
 رؤس الخلق السوء الذي كان للميت له شعب والحق السوء كما سبب عذابه في شتمه بالنسيان فلهذا هو
 ان ويل في الامور المعادية وهو عين التعلق ونسب الله القائل بجود النفس من اصل الاسلام فيستدل المعاد في
 والمعاد انما هو في مرادهم بهذا القول ان النفس المجردة اذا فارقت البدن فلهذا المعاد والروحاني ولفها الله
 روحانية اولم وروحاني ثم يتعلق بالبدن عند الخشوع في الامور المعادية والالام على الجامع بين القولين
 ان ينكر العذاب الجسماني في القبر لانه الغذاء الجسماني عند الموت يكون بعد تعلق النفس بالبدن بعد الفسخ في
 مرة البرزخ فلهذا العذاب الروحاني لا الجسماني في قبره لان الغذاء الجسماني في القبر وهذا القول بدعي في لغة
 لطريق السمع وايضا المعاد الروحاني معناه العود الى العجوة كما ان تعلق النفس بالبدن في القبر ولا يكون

في البدن من قبل الثاني وهو لا يتأثر في حدوث الحادث بل في

وتأثيره على ما يقع من التوافق بين اقسام اسطوانات النفس حدوث استغناء النفس اما القوي
عن الاول فبان بعد تسليم ان الحادث متعلق بمادة هذه المادة اعم من ان يحل فيها الحادث
او يتعلق بها ومادة النفس في الثاني فبان ما ذكره في بيان الملازمة من ان كل ما من واستمر
ادعاء بل ثبت نعم هذه القضية دائمة على سائر العقول بمعنى ان الحادث في حيز الله فاقبل
للنفس وهذا لا يتصور من غير ان النفس على جوارحها متى منع عند ما منع غير النفس الحادث واما من
الثالث فبان من هذه المسئلة ان لا يجري في الاجزاء الغير المتصلة في الوجود كما هو يدعي لا يجري في
في الاشياء التي ليس فيها ترتيب طبيعي ووضع كالنفس ان ترتيبها على صورته في رما في لا غير
قاله الصلوة ما ادعيته باعالم من حدوث العالم فغير ما احتجنا وانما دليل من وانفك من
احكامها في هذه المسئلة فادركه في الجيبك عنه فقال فضل الله اما دليل اسطر ومن تابعه
من الحكماء في هذه المسئلة التي واقفوا فيها اهل الحق والنفس ان النفس لا تتصل بمادة في الدنيا
فبان ان نقول ان كانت النفس موجودة قبل خلقها بالبدن ثم اخذ صورها بغيرها اما كونها
نفس من النفوس الغير المتمايزة نوعا متفردة فردا وانما اسمها واشترك الاشياء في جميع الصفات
النفسانية او تجري النفس التي لا يماها على ما تقدم مشكلا اما الملازمة فلا انها كانت متحدة
قبل البدن فلا يماها ان يكون في تلك الحالة متعددة ولا فاما كانت متعددة فلا بد المتعددة من التمايز
فما تميزها بالبدن وانما يماها في نفسها وهو الامر الاول وان كان لا بد وانها فلا بد ان يكون بالقبول
لان تعدد افراد النوع الواحد لا يكون الا متعلقا بالقبول كما نقرر في موضع فتكون كل نفس قبل خلقها بغير
الموجود الا ان متعلقه بغيره وهو الامر الثاني واما ان لا يكون في تلك الحالة متعددة فعند التحقيق
بالابدان ان بقيت على وحدتها كما كانت كانت نفس تميزها بنفس غيري فبان ان بشرها في صفات النفس
من العلم والقدرة وغير ذلك وهو الامر الثالث وان لم يبق على وحدتها لم تكن في الامر الرابع واما بطلان هذه

الامر

الامر فالاول ظاهر ان اول دليل ان النفس متماثلة فلا شبهة في بعض ما من النفس في الثاني فبان
الامر احيى عليه في موضع الثالث والرابع مما لا يخفى على احد قاله الصلوة للرب تعالى
ارسطو في فقه في حدوث النفس عند حدوث البدن فهو ان ما ذكره في بيان الملازمة من
التمايز اما بقضاء الذات او بالقبول ممنوع فان التمايز امر عيني لا يحتاج الى علم ولو سلم
فالمعنى فيها من منع وما ذكر ان تميز افراد نوع واحد انما هو بالقبول غير تام ولو سلم فلا يتم بطلان
الامر الاول والاعلان من ان يكون كل نفس متفردة فردا وان لا تمايز لافان اسلا وليس فيها الا
بجواز استبعادهم ولا يجدي بقاء في السائر العلمية وفي بطلان الامر الثاني في نفس الثاني فيهم
كلام كثير وحجة غير ملازمة للحجج فقال فضل الله دليل اسطر على هذا المذهب
قوى لا بأس به وما ذكر من ان النفس ليس بردي في فعله دفع مقدمات فان التمايز
وان كان عدسيا لا بد ان يكون في مقومها ان يكون بشئ مثلا تميزه بغيره ولا يتحقق مقومها الا
بان يكون لشيئ لا يكون في غير حيزها والا فالحدا ولولا ان التمايز لا يحتاج ان يكون بشئ اما
الذات او غيره لا يكون التمايز سبب حصول التمايز في كل نفس في نفسها او لا ليس كذلك
فبان ان التمايز لا بد ان يكون بشئ وكونه عينا لا يصير سببا لان يكون التمايز لشيئ وويل
ظاهر واما منع حصول التمايز باقتضاء الالهية والذات او القابل فففيه ان النوع اذا تعدد لا بد من ان
يتميز افراد وليس جهات النوع اشترك فيه الافراد ولا فادعى القوابل النوع فلا شك ان التمايز
اما بذات ذلك الامر لترك واما بالافراد القوابل له والمحصار في صحيح والمعنى وما ذكر
اما تمايز افراد نوع واحد بالقبول انه سلم فلا يتم بطلان المحصار في كل نفس فردا وانما
يخصان اصلا فففيه ان التمايز واقع محصور فكيف تدعى المحصار نوع كل نفس فردا وهو بطلان
لان بعض النفوس معلوم انها افراد نوع واحد ولا كلام في الامكان لانه الوقوع حاصل ففرض

ن

الحصا رتو غيا في فرد يتخلف الحصوص واما النسا سم فانه كثر الخ فيه فبقيا واثباتا وكني للثبوت
 عند الملبين والحكام بطلانه ثم اعلم يا فيحوف ان جميع اصحاب ملة انفقوا على ان النفس
 حادثة فان النفس لها سوى الله تعالى كما بينا الا انه قوما من الملبين جوزوا حدوث النفس قبل
 حدوث البدن لما روي في الاخبار انه تعالى خلق الارواح قبل الاجساد بالالف عام ومنع اخرون
 حدوث النفس قبل حدوث البدن لقوله تعالى ثم انشأناهم خلقا اخر فانه تعالى لما بين اطوار خلق
 الانسان حيث قال لقد خلقنا الانسان من سلاسة من طين ثم خلقنا ونطقه وماركبين ثم
 خلقنا النطقه علقه فخلقنا العلقه مضطعة فخلقنا المضطعة عظاما فكونوا العظام ثم انشأنا
 خلقا اخر اراء بقوله خلقنا الروح ونطقه ثم نفس النواحي فقلت الاله على انشاء الروح وخلق بعد
 تكوين البدن فسيماه القديم الذي تقدم في المخلوقات ولا تقدم سواه جل جلاله قال الفيديوف
 انهم معاشر علماء الاسلام توافقوا في انه النفس الناطقة التي هي عند جوهه مجرد وعندهم جسم
 لطيف نوراني ساكن في البدن كالماء في الخليل والعلوم وسبب تعلقها بالبدن ان تكتب السماعات
 الاخرية بالعلوم ولها بعد انقطاع عن البدن هيئات ولذا ان يحصل من العلوم والمعارف وهي
 تقولون ان العلم عبارة عن امر اصلي وهو تعين خاص بين العالم والمعلوم فيصير بعدد المعلوم
 ان بعد الاضافات بعدد المضاف اليه فيصير مقارفة النفس للبدن لم يسبق عند النفس صور عينية
 يحصل بها الاستدراج ومنقطع تلك الصلقات والامتناعات بالهوية فلا يكون تكميل العلوم
 خلقه النفس الناطقة تحصيلها وانما يشكو هذا التفسير بالعلم يتعقل انفسه فانه التعقل
 الخاص الذي تصور به انه العلم لا يتعقل الا بين شيئين متمايزين ولا تمايز بين الشيء ونفسه
 فيدرك ان لا يتعقل الانسان نفسه وهذا يقتضي حكم الضرورة واما نحن معاشر الحكماء فنقول
 انه العلم هو الصورة الخاصة من الشيء عند الذات المجردة وهي الصورة ما يوجد عند الجرد لا

اثبات بطلان الوجود الذهني
 على الحكام

وجود

وجودا صلي ما يوجد طلي وبيان هذا ان الشيء قد يوجد بوجوده يترتب عليه آثار ذلك الشيء فيثبت له
 مثل الخفيف للثقل والبارد للحر والساكن للتحرك والساكن للتحرك والساكن للتحرك والساكن للتحرك
 فخلق الاعتبار عينه وقد يوجد بوجوده يترتب عليه آثار ذلك الشيء فيثبت له
 ذهنا وكلما تغير اصله يستحق الوجود بهذا الاعتبار صورة فانه ينصف بالوجود في شيء واحد لا
 تغير فيه ولا اختلاف في الوجب تغير الوجودين وهذا ما قيل ان الاشياء في الخارج اعيان وفي
 الذات صور ثم لم يبق الوجود لما جئنا للاشياء بمعنى انصافها بين الاحتياج للاعيان واما
 الاحتياج اليه الوجود الذهني والحق فتشاكل عليه فوجوه الاول انا تعقل كقول من الاشياء التي
 ليس لها وجود في الخارج كصانع الاشكال الهندسية من الذي يشبه وجودها في الخارج كاجتماع التعيين و
 ارتفاعها وقلبها في قولنا هو معقول فهو في ذاته غير قائم في ذاته هو كونه معقولا او في غيره
 بل لم يكن غير المعقول غير المعقول لانه الغير لا يتعقل بدون الاعتبار فيكون له ثبوت والا كان معدوما
 عرفا وللعقد واثباته لا يميزها وان كان له ثبوت وليس في الخارج لانه للفرق بين هذا فهو الذي
 لا نهما متساويا لا ليس بينهما وانما تنطق فيثبت الخط الوجه الثاني انما الحكم على الاشياء المذكورة احكاما
 ثبوتيا في الامور في مفهومها علم صادق كونه معقولة في كونها علمها واعلم من كل الى غير ذلك
 وصديق الحكم الثبوت في ثبوت الحكم به الحكم كونه علم في نفس الامر لا في الاعلى له الا مطابقة
 للحكم في نفس الامر في ثبوت شيء اخر في نفس الامر يستلزم ثبوت الاخر فيها والذليل في الخارج
 فهو في الذهن لانه نفس الامر محصور فيها فقال فصل الله ما ذكرت اننا نقول
 ان العلم عبارة عن امر اضافي وهو يتعلق خاص بين العالم والمعلوم وتعدد حسب
 تعدد المعلوم كتعدد الاضافات بتعدد المضاف اليه فهذا كلام حتى ان حقيقة العلم
 هو الاشياء في كل امر مقتضى المعرفة والاكتشاف مطاوع للكشف فالتكشاف يكشف الاشياء

في بيان ما هو المقصود من
العرض والغير

اذا انقسمت الشخص لثلاثا المقصود في تحصيل لا ما انقسمت المادية التحصيل كان يقتض ان
يحق تحصيل اخر الا اكن قلنا المعروف عن علة ولا ان المادية اذا انقسمت لثلاثا لها التحصيل يكون
التحصيل من لوانه المادية فلو لم يظهر فيها في الشخص كان لها تحصيل اخر وتخصص من لوانه المادية
والشخص ان تختلف في لوانه المادية فمن لوانه المادية التي تكون واحدة وهو ممتنع بالضرورة وبالله
التوفيق قال الفيلسوف انتم معاشرة علماء الاسلام تقولون ان العرض يستحيل ان يكون
بالعرض وهذا باطل لان السمة والبطون عروض فما بالعرض بالعرض لما بالعرض لما بالعرض
للمعونة بالسمة والبطون دون للم فما بالعرض لما بالعرض لما بالعرض لما بالعرض
العرض بالعرض وذلك لما ان المادة من قيام الشي بغير حصوله في العرض لما بالعرض لما بالعرض
فيه ذلك غير المعقول لا يكون العرض لما بالعرض لما بالعرض لما بالعرض لما بالعرض
فيه ذلك غير المعقول لان المادة من قيام الشي بغير حصوله في العرض لما بالعرض لما بالعرض
فيها العرض لما بالعرض لما بالعرض لما بالعرض لما بالعرض لما بالعرض لما بالعرض
جعل احدهما قائما بالغير والى من العكس فلان ان يكون كل منهما قائما بالغير وهو المعقول لما بالعرض لما بالعرض
من المعقول لما بالعرض لما بالعرض لما بالعرض لما بالعرض لما بالعرض لما بالعرض
المعقول لما بالعرض لما بالعرض لما بالعرض لما بالعرض لما بالعرض لما بالعرض
الاول ناعتا والثاني منعوتا وقسمي ان علا والمعقول لما بالعرض لما بالعرض لما بالعرض
قايمة بما ترفع امتناع فمنه وان سلم ان القيام هو حصول الشي بغير حصوله في العرض لما بالعرض لما بالعرض
فلم لا يجوز ان يكون خبر بغير حصوله في العرض لما بالعرض لما بالعرض لما بالعرض لما بالعرض
قوله ان ليس جعل احدهما قائما بالغير والى من العكس فلان ان يكون كل منهما قائما بالغير وهو المعقول لما بالعرض لما بالعرض
بالعرض لما بالعرض لما بالعرض لما بالعرض لما بالعرض لما بالعرض لما بالعرض لما بالعرض

العرض لا يكون غير هذا اورد المسكون من هذا الدليل والظاهر ان مراد القائمين بان
العرض لا يقوم بالعرض ان العرض لا يقوم بالعرض من حيث ان العرض لا يكون لما بالعرض لما بالعرض
قيام العرض به واما ما قبل ان القيام بمعناه اختصاص احد الشئ بالاخر فلا يجوز ان يكون الاول
ناعتا والثاني منعوتا فالقيام بهذا المعنى لا يكون في القيام العرض لان الامور العددية قد يكون
له هذا الاختصاص في يكون ناعتا لا يكون ان يكون عرضا كالشي الذي هو ناعتا كقوله رجل
اعلى ولا يكون ان يكون الشي عرضا لان العرض من اقسام الموجودات قال الفيلسوف
الكان امر موجود لان بديهة القول هنا بان التحرك بالحركة المستقيمة ينتقل من مكان الى مكان
اخر ولا ينتقل من العدم الى العدم لما لا يكون موجودا وهو مقتضى التحرك بالحركة الاخرى
ومما لا يبرر بالاشارة للمسئلة فلا يكون مقتضى التحرك بالحركة الاخرى والاشارة للمسئلة يكون
موجودا والمكان ليس بجزء للممكن ولا حال غير لان الشي يكون في المكان وينتقل بالحركة عن المكان
والشي كل ما هو كذلك لا يكون جزءا للممكن لان الشي لا يكون جزءا للممكن والمكان لا يقتضي
ينتقل بانتقاله والمكان لا ينتقل بانتقاله لما يكون المكان خارجا عن الممكن واختلف
اصحابنا من المكان في حقيقة ان شي هو قوله ارسطو انه هو السطح الباطن للممكن لما بالعرض لما بالعرض
الماس للممكن الظاهر من الممكن وذهب افلاطون الى انه بعد المجرد عن المادة والموجود الذي
ينتقل بالممكن فيه انتم معاشرة المسكين ذهبتم الى انه بعد المجرد عن المادة والموجود الذي
بالعرض لما بالعرض لما بالعرض لما بالعرض لما بالعرض لما بالعرض لما بالعرض لما بالعرض
والدليل على ان السطح او خطا الذي يعد ما هو مجرد او قاسم من الشي اي انه خطا باطل لان
الخطا اما على ما هو مجرد او قاسم من الشي اي انه خطا باطل لان الخطا اما على ما هو مجرد او قاسم من الشي اي انه خطا باطل لان
الخطا لما بالعرض لما بالعرض لما بالعرض لما بالعرض لما بالعرض لما بالعرض لما بالعرض

في بيان ما هو المقصود من
العرض والغير

تعارف الزيادة والنقصان وأما بطلان اللازم فلا بد بعد ما بين الأجسام الغير المتناهية متعارفات بالزيادة
 والنقصان والثاني وهو ان يكون الغلاء البعد موجد ابط بوجوده والثالث وهو حصول جسم في بعد مجرد
 موجود لم يتداخل البعدين والرابع ان لا يتخرج من بين البعد مجرد عن بعد الجسم المتحرك والخامس ان لا يتخرج
 احداهما الاشارة الى الاخر فانه يقطع التمايز في الوضع ويجوز ان داخل البعدين والتمايز مما يقتضي تداخل العالم
 لما يخرجه لانه وهو بفرقة العقل الثاني ان يحد البعد لا يكون لذاته ولا لغيره لا انه لو كان يحد البعد
 لذاته او لغيره لكان كماله مجردا والسادس لا يحد البعد لانه لا يحد ابعاد الاجسام مقارنة للمادة ولا يكون يحد
 البعد هو ارضه لا انه لو كان يحد البعد لكان مستغنيا عنها ارضه والسابع ان لا يتخرج منه
 يتبع ان يزول ما بالذات العام من بين الذات البعدية لانه اذا كان يحد البعد من ذات البعدية يقتضي
 التحد يكون مقتضى التمايز والثاني ان البعد ان كان يحد البعد لكان يحد البعد من ذات البعدية يقتضي
 كان البعد الذي هو المكان مما يفرق فلهذا جزؤه هو البعد والبعد مما يفرق فلهذا جزؤه يقتضي لانه
 الى جزئه فيلزم ان يكون هذا البعد متداخلا في البعدية وهو واذا بطل كون المكان بعدا مجردا
 او بعدا مفروضا فلا يكون الاسطر الا ان المذهب الذي ابيت هذه التذكرة فاذا بطل الاول نعين
 الثالث وهو ان لا يكون البعد متداخلا في البعدية لانه لا يمكن ان يكون بعدا مجردا مطلقا كما ذهب
 اليه فلا طرد لما ذكرته من ان لا يكون البعد متداخلا في البعدية لانه لا يكون سطحا لانه القول سطح بعد لانه لو كان السطح
 عبارة عن السطح الباطن لما كان السطح الظاهر والرابع ان لا يكون السطح الباطن لما كان السطح الظاهر
 بطلانها والسادس ان لا يكون البعد متداخلا في البعدية لانه لا يمكن ان يكون سطحا لانه القول سطح بعد لانه لو كان السطح
 هو السطح الباطن لما كان السطح الظاهر والسابع ان لا يكون البعد متداخلا في البعدية لانه لا يمكن ان يكون سطحا لانه القول سطح بعد لانه لو كان السطح
 ليس ان يكون سطحا لانه لو كان السطح الظاهر هو السطح الباطن لما كان السطح الظاهر والرابع ان لا يكون البعد متداخلا في البعدية لانه لا يمكن ان يكون سطحا لانه القول سطح بعد لانه لو كان السطح
 البعدية يقتضي بعض البعدية وهذا يقتضي ان يكون البعد متداخلا في البعدية لانه لا يمكن ان يكون سطحا لانه القول سطح بعد لانه لو كان السطح

وهذا

وهذا والسادس ان لا يكون البعد متداخلا في البعدية لانه لا يمكن ان يكون سطحا لانه القول سطح بعد لانه لو كان السطح
 اوله والرابع ان لا يتخرج من بين البعد مجرد عن بعد الجسم المتحرك والخامس ان لا يتخرج
 في القضاة العقلية بغيره والسادس ان لا يتخرج من بين البعد مجرد عن بعد الجسم المتحرك والخامس ان لا يتخرج
 لما كان البعد السطح والسادس ان لا يتخرج من بين البعد مجرد عن بعد الجسم المتحرك والخامس ان لا يتخرج
 بان لا يكون هو السطح والسادس ان لا يتخرج من بين البعد مجرد عن بعد الجسم المتحرك والخامس ان لا يتخرج
 لما كان البعد السطح والسادس ان لا يتخرج من بين البعد مجرد عن بعد الجسم المتحرك والخامس ان لا يتخرج
 البعد فلا يتخرج والسادس ان لا يتخرج من بين البعد مجرد عن بعد الجسم المتحرك والخامس ان لا يتخرج
 مركب من اجزاء لا يتخرج والسادس ان لا يتخرج من بين البعد مجرد عن بعد الجسم المتحرك والخامس ان لا يتخرج
 وجود متناهية والسادس ان لا يتخرج من بين البعد مجرد عن بعد الجسم المتحرك والخامس ان لا يتخرج
 يمتد في الزمان والسادس ان لا يتخرج من بين البعد مجرد عن بعد الجسم المتحرك والخامس ان لا يتخرج
 للشيء صار متناهي والسادس ان لا يتخرج من بين البعد مجرد عن بعد الجسم المتحرك والخامس ان لا يتخرج
 على استحالته والسادس ان لا يتخرج من بين البعد مجرد عن بعد الجسم المتحرك والخامس ان لا يتخرج
 ان كل جسم اما مؤلف من اجسام مختلفة الطباع كالحديد او غير مختلفة الطباع كالسراويل والسادس ان لا يتخرج
 ولا شئت ان الجسم المفرد والسادس ان لا يتخرج من بين البعد مجرد عن بعد الجسم المتحرك والخامس ان لا يتخرج
 لا تتحد فلا يح والسادس ان لا يتخرج من بين البعد مجرد عن بعد الجسم المتحرك والخامس ان لا يتخرج
 متناهية او غير متناهية والسادس ان لا يتخرج من بين البعد مجرد عن بعد الجسم المتحرك والخامس ان لا يتخرج
 اصله لا كسر ولا قطعا ولا والسادس ان لا يتخرج من بين البعد مجرد عن بعد الجسم المتحرك والخامس ان لا يتخرج
 على الجسم البسيط والسادس ان لا يتخرج من بين البعد مجرد عن بعد الجسم المتحرك والخامس ان لا يتخرج
 لغير الوجه عن تمييز طرف منها عن طرف آخر والسادس ان لا يتخرج من بين البعد مجرد عن بعد الجسم المتحرك والخامس ان لا يتخرج

ان مقتضى تركيب الجسم من اجزاء
 لا يتخرج على الاستحالة

وبما فيه مستقبل فقولنا الحاضرة فيها وجوده والآن وجوده الماضي والمستقبل لأن الماضي كان
حاضرا والمستقبل يخصص بالماضي لا يستقيم والأحكام بعينها قبل وبعضها بعدا عنها غير أن ذلك
ضرورة فلا يكون فلما حاضرا هذا الخلف وكذا جميع أجزاءها اخصا من أجزاء الأقسام حاضرا فثبت أن كل
كبيرة من أجزاء كبري تجري فكذلك المسافة لا تنقطع على ذلك ولذا تجددت أخرى حتى أن فقطرة موجودة
أجزاءها من الخطوط وعلى ما هو موجود من المعدوم ضروري البطلان ثم انما لا يستقيم فلما موجود
في وضع لا ينقسم فاما كان جوهره بالخط والأقسام لا ينقسم وانه انقسم الى اقسام ولا يتصل
بشيء من جوهر كذا وهو بالخط لا يتجزى فثبت وجود الجوهر الفردي وأما الاستدلال به بالقبول
على فني الجوهر الفردي وهو قولنا انما اذا كنا سطحيا من جوهر فردية وجعلنا احد وجهيه عمادا بالشمس
صاحبا والوجه الاخر غرضه فالوجه للشمس غير الوجه للظلمة فيعلم ان الانقسام فنقول ذلك انما
لغايه وجعبه لا لتغاير ذلك الجز فلا يفرق انقسام الجز في ذاته والوجهات اعتبارا بانه والله اعلم
والاستدلال على معاشرة انفسا سقطة فنقول ان الاجسام مركبة من الصوري والصورة وذلك
لانها ثابت كونه امتناع الجسم من انجز ولا يتجزى متناهية وغير متناهية فثبت انه يكون
متصلا بنفسه كاهو من الجسم فانه الجسم يحكم بانقسام الجسم وثبات المتصل امر على غير محسوس
فانه ابطال كونه الاجزاء احصاء بالفعل ثبت كونه الجسم متصلا بنفسه كاهو متصل بالنفس
لكن ليس بالانقسام بل هو قبل الانقسام ما هو به من الوجود اما بفك او قطع واما بوضع وفرض
وأما ان يحكي تأليف الجسم من اجزاء لا يقبل انقسامه فثبت انه يكون احد وجهي هذه الناحية لاسيما
الوجهية والفرضية لا يقبل الاجزالنهاية فيقبل الجسم الذي هو متصلا انقسامه لا يتصلها والاقبال
للاقسام ليس الاتصال لانه الاتصال يعمد الانقسام والاقبال لا تقبل انقسامه فثبت ان يبقى مع
الانقسام لانه لا يقبل انقسامه ان يكون مع المقبول لانه لا يقبل انقسامه فثبت ان يبقى مع المقبول

اثبات بطلان توكيد بحسب من الخط
والصورة على السماء

ويجب بقاء الموصوف عند وجود الموصوف فبقاها لا ينقض ما تمثي آخر غير الاتصال لا يقبل
الاتصال ولا الانفصال ويسمى ذات الشيء القابل للاتصال والافتصال يعطى في مادة وليس لها
صورة فقال فصل في فلسوف هذا الزمان الذي ذهب إلى أن الجسم ليس له حقيقة
وأي بعض الأفلا سفة وهو ليس بشئ عند أفلاطون فإنه يقول الاتصال هو الوحدة والافتصال هو الكثرة
وجها عارضان للجسم وليس هاتان وإن هذا الجوهر المتصل وهذا ما تقدمت به من نفسه وهو حقيقة الجسم وهو
الاتصال الذي هو الوحدة والافتصال الذي هو الكثرة على معنى أنه عرضان لحد فيهما على التعاقب هذا
عند أفلاطون وعند أرسطو صاحب التجريد وعليه الشيخ للقول بالحكاية الاشتراكية وقالوا بما يحمل البرهان
هو هذا الجوهر المتصل المتحد في الجهات كلها وهذا الجوهر المتصل بحد ذاته بما يمتد به غير حال في شئ آخر
ككونه متغيرا في ذاته وهو الجسم المطلق البسيط الذي لا تركيب فيه يجب أن يرجع أصلا وهو من حيث
جوهره وإذا لم يكن جسما ومن حيث قبوله للصور التي هي في الانعكاس الجسم ليس هو في هذا الوجه
الهيولى الذي يبدى به في فلسوف ليس له معنى الحقيقة بل الجسم عند تحقيقها هو هذا الجوهر المتصل كما ذكرنا
فليس من أن تقول لا بد من شئ يقبل الاتصال والافتصال ويكون باقيا في الجانبين لأن الباقي في الجانبين
الجوهر المتصل الذي يفرض الانفصال الذي هو الكثرة كان الوحدة والكثرة يتعاقدان على شئ واحد فهل
يطلب هاتان قبل حقيقة كذلك قاله الفيلسوف أن مما أجمع عليه العقلاء أن الله تعالى ليس بموصوف
بشئ من الألوان والطعم والرائحة والذات الحسية لأن هذه الأمور تابعة للزمان التي هي كغيرها جارية
عن تغيرها العارض وهو تعالى منزوع عن الجسمانية والتركيب إنما الذات العقلية فخص بجزئها وذلك
لأن كل من تصور في نفسه كما لا فوج به ومن تصور في نفسه ففصلا تألم به وإن شئت أن كل ذلك
عظيم الكالات وعليه يحال لاجل العلوم فلا بعدا له بتقديره وإن يستمر ذلك أعظم الذات والله
علم فصل في الله أما أثبات الآفة العقلية لله تعالى فهو عندنا باطلا لا جامع ولحق أن الآفة والزم الذي

اثبات بطلان جزاء الذرة العقلية

عَلَى اللَّهِ تَعَالَى عَلَى الْعَمَلِ

فان قيل في ذلك لا شك في استحالة ما عليه تعالى وما قولك ان عليه كما لا يستلزم اعظم الذات فكذا لا يوجب
 على طاعتكم لانه يوجب ان عليه كما لا يوجب الله وهذا بطريق غير مستلزم ان يكون عليه فاعمل الله وذا
 فاعلموا انهم لا يفتخرون بهذا المستلزم ان يكون ذاته قايما وفعلا وما قيل في جواب هذا ان الله لا يحقر خلقا
 هو عين عليه كما ان الله لا يفتخر بخلق من خلقه بل هو عينه في كل شيء فكيف يكون عين المدعو
 الذي هو الله ثم ان الله سواء كان عقيدة وحسية فاما يجب الاستعداد وهو الفعل ولا يجوز على الله
 والله انما قاله فيلسوف انهم معاشر السليبي ونحن معاشر الكفاي متفقون على ان بعثة الانبياء حتى كانت
 نقول انهم واجبة فلا بد النظام الاكل الذي يقتضيه العبادات الا انهم يردون وجود النبي المصطفى
 العدل لكن النبي عندهم من قال الله ارسلنا الى قومك كل الانبياء جميعا اولهم عيسى في قوله ولا يترحم
 فيمنع ولا استعداد بل الله يخص رجلا من بني اسرائيل بعبادته واما علمه حيث جعل رسالته وهذا مستحيل لانه
 واضح في ان العدل وحفظ الحق الانساني لا بد ان يكون مختصا بخصايل ويكون له الامم غير قابلية
 واستعداد فكيف يجوز ان تصدى اعظم مما تتلوا في ان يكون عارضا عن القابلية والاستعداد لا
 الذي يستعمله فانكم يجوزون ان رعاي الخلق وادراك الناس يجوز لهم ان يكونوا حكما انبياء معجزين
 لله تعالى وبطلان هذا واضح وان النبي هذا معجز الحكما من كان مختصا بمزايا ثلاث الاولى ان يكون مطلقا
 على الغيب نصفه جوهري نصفه وشدة اتصاله بالنبيا في العالمين من غير سابقه كسب وتعليم وتعلم
 ان الله كونه بحيث يطهره الميموني العنصرية القابلية للصورة القابلة الى بدل التالفة ان يشاهد
 الملكة على صورة متخيلة وبيد كلام الله بالحي فاذا حصل له هذه الخواص ثلث استعداد للنبوة
 ووضع قوانين العدل ولما الوصول الى النبوة بلا قابلية واستعداد فهو اهل هذا نصرت
 النبوة عند معاشر المسلمين موصية من الله تعالى ونهية عن عبادة غيره وهو قوله الله تعالى
 اصطفى على عباده رسلنا وبعثناك فيناج هذا وذلك لان النبي مختص من رسل الله تعالى
 الى ايجاد

اثبات بطلان ما ذهبوا
 اليه في معنى النبوة على الحكما

قابلة واستعداد فاما ان يكون مختصا بمزايا ثلاث لا يجوز لهم

الى العباد فانه تعالى اذا علم استحقاقه لذلك الامر بعينه وعلم ان الله الحكيم اذا ارسل رسولا قال ما يعلم الله
 مستحق لذلك الامر بل يرسله وقد بعثت الانبياء الى الرسل ليدفعوا عن الناس ما لا يشرع الله تعالى لعباده من عبادة
 لقوم كذا فقد علم استحقاقه لتبليغ الرسل الى القوم وذلك الاستحقاق يكونه على هذا الوجه ان يكون
 من ذلك الرجل ومن الرسل اليهم من استحقاقه استحقاق الرسل اليهم قوله ونهيه عن عبادة غيره قوله
 يكون النبي لرسول عيسى في تبليغ الرسل الى القوم بمعرفة عماد الحق وتجربة الحق في قبول الاشياء وردحها
 وذلك بغرض من قوله وما ارسلنا من رسول الا مبشرا ونذيرا لعلهم يرجعون والى قوله جميع الرسل معي
 الى انهم ومن بينهم عيسى بن مريم والى قوله ولا عباد الا لله وحده وان الله اعلم حيث يجعل
 الامور وما ادركت يا فيلسوف في تعريف النبي انه المختص بالخواص الثلاث فاما اخوانك من الفلاسفة لا يدركون
 انهم لعدوا التعريف اهل اخوان من الانبياء فانهم ليسوا بعبدة في نقل الانبياء ولا هم ليسوا
 من اهل معرفة السمعيات اهل اخذوه من عقولهم في هذا الجواب فاما انبياء بعث الله تعالى
 لتعريفهم يستحي ان يكونه بالعدل فانه العدل كيف يدرك ان من يستحق ان يكون نبيا وهذا مشروط
 برسل سلطان رسول الى قوم فانه السلطان يدرك من يستحق لرسالته موصية لقضاء ذلك
 الحاجة وغيره كيف يدرك هذا الخلق فاما ان السمرات والارضين فانه يعرف من يستحق
 فكيف بالعباد الجاهل الحق ان يشترط لرسوله ان يشترط وهذا غاية الحق وسخافة الراي من الفلاسفة
 انكسرت انكسرة انكسرة وما ذكره في انشرايط مع استعماله على هذا الجمل المركب فهو بطريقه
 فالاول قوله النبي هو المطلق على الغيب بصفاته جوهريته فكذا لا الانبياء لا يعطونه الغيب الا
 بتعليم الله تعالى كما قال الله تعالى وما ادري ما يفعل بي ولا بكم ومن يعرف حال الانبياء اعلم انهم كانوا
 لا يعطونه الغيب من صفاته جوهريته وانما يكونه بتعليم الله تعالى الله تعالى ادري انهم كانوا
 ترددوا انهم يجعلون رب اعلم عالم الغيب فلا ينظر على غيب احد الا من ارضى من رسل الله تعالى

انكسرت انكسرة
 بالكلية وبانبياء دون الانبياء
 وبانبياء دون انبياء

من غير دليل وان خضعه من انهم ان ارادوا بالاطلاع على جميع الغايات فهو ليس له ارادوا الاطلاع
 على بعضها فلا يكون ذلك على تقدير ان ارادوا في العلم في الله خاصة بالنسبة الى ما من احد الا يجوز على
 قواعدكم ان نطلع على بعض الغايات وانتم النفس البشرية كلها متحدة بالنسبة فلا تفسد حقيقة بالصفاء
 والكلام فيلجوز لبعض جازان لبعض الاطلاع خاصة بالنسبة الى ما جعلوه خاصة بالنسبة الى
 حقيقة بالنسبة انهم يعرفون انهم بان مادة العنصر طبيعة لغير الاشياء التي ما جعلوه خاصة بالنسبة
 غير حقيقة لا يتم بكونه للملكية ولا يثبتون غير الجواهر العلية وهي غير مرتبة عندكم والله اعلم
 قال الفيلسوف في هذه الايرادات نظر اما الاول فلان الفلاسفة ارادوا بالاطلاع على الاطلاع على
 بعض الجواهر العادة من غير سابعة تعليم من غير عارض لا يستلزم ان مثل هذا البعض لا يكون لغير النبي
 واما قوله النفس البشرية متحدة بالنسبة فيجوز ان يثبت لكل ما ثبت لبعض فمنه ان يجوز ان يكون اتفاق
 راجع الى استعدادات مختلفة طلب امره فحقيقة واما الخاصة التي نية فان مادة العنصر وان
 جاز ان يكون طبيعة لغير الانبياء ولكن ارادوا بالاطاعة اطاعة لهم الجواهر العادة لغيره واما الخاصة
 التي نية فان المبادئ العلية عندكم المسجون بالملكية وهو في الجوز ان يكون مرتبة على صور متغيرة
 وان لم يجوز ان يكون مرتبة على صورها بالمحقيقة والى علم ان كل واحدة من هذه الصور المثلث ليست
 الخاصة مطلقة بل خاصة اضافية فالجميع خاصة مطلقة للنبي ولا يرد الاعتراض فقال الفلاسفة
 ما ذكرت يا فيلسوف ان الفلاسفة ارادوا بالاطلاع على بعض الجواهر العادة به من غير مرتبة
 تعليم ومن غير عارض فيقول ما ارادوا من جريان العادة به ان ارادوا ان لا يقر في العادة ان يحصل
 مثل هذا الاطلاع لغير النبي فيعرف الاطلاع المذكور موقوف على معرفة النبي ومعرفة النبي موقوف على
 معرفة ذلك الاطلاع وهذا دور وان ارادوا من جريان العادة شيئا غير هذا فنصفه يا فيلسوف
 حتى تحكم عليه ثم قل لا استلزم ان هذا لا يكون لغير النبي فكيف جزم بان ذلك البعض لا يكون لغير النبي
 وان

وان اردت ان ذلك البعض فهو من النبي فلا يكون لغير النبي فقل ان الكلام وكيف الكلام في انه يعرف ان
 هذا البعض فهو من النبي واما قوله النفس البشرية متحدة بالنسبة فيجوز ان يثبت لكل ما ثبت
 لبعض المراد بان مقتضى النفس البشرية من حيث انها نفوس بشرية موجب لجواز هذا ولا يختلف من هذا
 الحديث بالصفاء والكلام والتفاوت الذي تقول لجواز ما يجب الاستعدادات لا يمنع الجواز
 بحسب حقيقة النفس والكلام في عدم التفاوت بحسب عقائد النفوس واتحادها في النوع واما قوله
 في الخاصة الثانية ان مادة العنصر وان جاز ان يكون طبيعة لغير الانبياء لكن ارادوا بالاطاعة
 اطاعة لهم الجواهر العادة به لغير هذا من الخاصة الاولى وجريان العادة بالاطلاع والجواب ذلك الجواب
 واما قوله في الخاصة الثالثة بانها مرتبة على صور متغيرة فهذا بقا فاسد كغيره في مكانكم تقولون
 ان الملك الذي يراه النبي هو صور التخييل وليس ثمة رؤية ونحن سنفحصكم ايها الفلاسفة
 بعد هذا في قولكم هذا ان تعريف النبي فيكم شرط بطريقكم باهل البياض لا تراول السعيات و
 كلامكم في السعيات مردود لا يعنينا به فاحسبوا ولا تكونوا قال الفيلسوف انتم تقولون
 معاشر المسلمين ان الله تعالى معكم يبعث الكتب الى الانبياء ويحكمهم بلا واسطة فقل انكم ان
 كان بالالات مثل تكلم البشر فيكون في حروفه الترتيب فيكون كلامه بهذا المعنى جازما حال الات
 وهذا لا يجوز عقله لا تدبرم ان يكون الله تعالى محلا للحادث وان يكون له آلات يتكلم بها وهذا
 امر باطلا وان لم يكن بالالات فيكون امر مستحيل في العقل وانما تقولوا ان ربكم معكم
 بالكلام النفس في الكلام النفس هو ترتيب المعاني التي يتكلم بها وذلك الترتيب والتزوير للكلام
 ان كان في ذات الله فكيف يفهم منه انه قد فهم منه بخلقة في الدرع المحض او في سمع الملائكة او
 سمع النبي الذي يحكم الله قد لا نقاط الله تعالى في ذلك الكلام النفس لا يكون كلام الله تعالى
 خلق الله تعالى الكلام ليس هو التكلم فلا يكون تلك الكتب التي تدعون انها كلام الله وكتبه كلامه

اشياء متطلبة ما ذهبوا اليه
 في معنى كلام الله على الحكماء

تعالى فكيف يقولون للقلوب المتعرق والمترقا والمفردة الكلام الله فعمل ان كلامكم في
 كلام الله ليس شئ يعتد به وما نحن معاشر الافلا سفرة فنقول الحق المشترك هو لوح النور
 الذي اذا امتكن النفس فيه صار في حكم المشاهدة فاذا امتثلنا الصور في لوح الحق المشترك كانت
 مشاهدة سواء كان في ابتداء حالها في الحس المشترك من الحسوس او خارج او
 بقائها مع بقاء الحسوس او شيئا بعد من وال الحسوس او وقوع الصور في الحس المشترك
 لا من قبل الحسوس ومتايد على انتقاس الصور بخيال البصر في الحس المشترك من السبب
 الداخلي ان المبرهن من المذهبي والمهر من اى الذين غلبت القوة السوداء على نورهم
 الاصل قد يشاهدون صور الحسوس ظاهرة حاضرة ولا نسبة لها الى الحسوس خارج ويكون
 انتقاسها اذا سبب باطن وهو القوة العقلية المنصورة في خزائن الخيال ومن سبب
 صور في باطن وهو النور التي يتبادى الصور منها بواسطة العقيدة القابلة لتأثيرها
 الى الحس المشترك فالحق المشترك قد يمتدش فيه من الصور الحاصلة في معدن العقل
 والنور الى الصور التي تتعلق بها افعالها بين القوتين وربها استولى لاثرها في
 في الخيال اشراقا واضحا وجذبا لخيال الحس المشترك الى جهة غيرهم ما انشغل فيلا
 سيما والنفس الناطقة مظهرة له في صرافة مشايخه في عمله التوهم في المذهبي والمهر
 توهم القاسد فخلعهم للنور في الضعيف ويفعله في الاولياء والاختيار فيفسد سم العقيدة
 الشريفة القوية فهنا الى واخرى بالوجه ومن ذلك وهذا الارحام مختلف بالشدة
 والضعف فمنه ما يكون بمثابة مثال من نور الحس واستماع كلام محصل للنظم من
 الخاطر ويبدو ان يكون الوجه ونزول الكتب من هذا الوجه ومنه ما يكون من اجل القوة
 القوة وهو ان يعبر بمشاهدة وجه الكريم واستماع الكلام من غير واسطة هذا معنى

كلام الله

كلام الله عندنا وهو نوافق لقواعده العقل فالتسلسل نفس الله حين تشار السبل من نوافذها في
 الانبياء والمصادقين ان الله تعالى سبحانه وتعالى لم يكتب انزلها على رسل من الانبياء والكلام وكلامه القديم
 انزل ولا بد من صفات ذاته وصوره الكلام النفس فمقتضى الحق انما هو انشا من الانشغال
 والنفس وقايم بذات الله تعالى وهو كسوب في الصلح ومقر بالالسنه والمفردة في قوة الخيال والنور غير
 الكتاب والقرارة والمفردة لا تحدث وما قريب للروح والالفاظ في القوة العقلية هو اسطر عشية
 بساطة الالفة فالملفوظ فيديم والباطن حادث فلنقع كل ما اوردت من الاشكال لا تمل فركت كل
 الله تعالى ان كانت بالآلات فيكون في جرد ترتيب فبذلك ما قلدنا انه قايما بذات الله ولا يحتاج الى قيام
 بذات الله تعالى بالآلات والالتفات وان كان في الخريف الذي يحكم بالآلات الحادثة فيس في المفوظ للقيام
 بالذات واعية بها في القوة العقلية فما جميع الحروف جارية خيالها دفعة واحدة وليس من ترتيب وانما هي
 الترتيب اذا انقطعت بالذات ومثل قولك ان الكلام النفس الذي هو عبارة عن ترتيب المعاني وترتيبها
 في النفس لا ينفك بها فذلك الذي هو من القلوب ان كان في ذات الله تعالى فكيف يفهم من ان الكلام
 النفس ما يشمل الالفاظ والمعاني وكلامه في ما بين يدي الله تعالى قيام القرب ان ينشغل الحافظ وطريق
 فهم ان وجود الله لا يملك وامره ان يسلطه الى انبيائه فالملفوظ اللغوي المشتمل للالفاظ والمعاني في
 يوحى الى الملك وهو بغير ان الانبياء فلا يكون الالفاظ في خلقه ويكون مقبول من الله بطريق الالفاظ في ندم
 كل ما اوردته من معنى كلام الله وعلمت معنى الكلام والكتب وهو معبر عن موافق لقوانين العقل والادراك يا يوسف
 لا اقل في الله لا قريته في معنى كلام الله والوحى في الله شئ بل في دفع في النقوش لكون ذلك الكلام النقوش
 البنية قد بسطت الانبياء والاخبار والامم من غير ترتيب في المعاني كلام الله القوة العقلية
 برسم النقوش في الحس المشترك الذي هو لوح النفس والنسبة في قديمه كما لم يرم لا بل انزل بالمرس النقوش
 للذات فيجمل المعاني والنفس الناطقة تظهر قوة فتلقي نقوش الحروف من الخيال الى الحس المشترك فيقول هذا

بجود النور في كلام الله وكلامه في النور

جاعل الله لك اولي اخيه مني وثقت وبراغ يزيد في الحق ما بان الله على كل شيء قدير وقد لا
 لظاقتا بقدر عجز النفوس والقرآن من اسما الى الارض والسموات لا يبيد على صفة عظيمة فانه جبريل عليه السلام
 كان ينزل على رسول الله صلى الله عليه وسلم على صورة مختلفة كاسنن الاربع بن هشام عن رسول الله صلى الله
وقال رسول الله صلى الله عليه وسلم من سئل عن صورة جبريل عليه السلام فليقل ما قاله من ان
يتمثل في ذلك جله في كل شيء فاعلم ما يقول وقد شجنا هذا الحديث في اول هذا الكتاب فليراجع وانظر
الاجابة ان كان ينزل في صورة مختلفة فليقل ما قاله من ان صورة جبريل عليه السلام
وكان صورته التي خلق عليها كانت غير صورة الصور لكن الله تعالى اعطاه القدرة لتمثيل ما يشاء من صورته
تعالى هذا حقيقة خلقه لذلك عند أهل الاسلام قد اخذوها من الشارع وتلقوها بالسمع فان العقل
 ليس له من خلقه ادراكا مثله هذا وعادة ما ادركه العقل في هذا الباب انه الفلاسفة انفسهم اعترفوا
 عشرة وسبعمائة الملايك ومن اين علم ذلك العقول هي الملايك فلا بل هذا شيء اخر عزم من عنده
 انفسهم حين سمعوا ارباب الشريعة يخبرون عن الخبر الصادق انه قد خلقه في صورة العقول الفاضلة
اشبهوا بالعقول انما هو في هذه الملايكه والى السالكين عدد العقول والنفوس لا يتجاوز عن العشرين
 وعدد الملايكه لا يعلم الله اكثر من ذلك وعدم استطاعتها ان يكون لها وجود يكون هذا ذلك وهذا
 من العجب العجيب ان لا يدرى من له الحق في هذه المسألة ولا يخرج عليه من طريق العقل ويمكن ان يكون
 العقول مجردة ان لم يدرى من له وجودها او الملائكة هي التي يكون لها وجودها على الانبياء وما هو
 بالوصف والكتب فكيف يمكن ان يكون العقل من الملائكة عناية عن المبادئ العالية وما ذلك على هذا
 من الخلق من الصادق بهذا فيقول الوجه الحسن الذي ذكرته انما هو ان العقل لا يزل الملايكه على انبياء
 فعدائه كفر وضلوه فويل ما يلقى ان يفكر عليه لفظ بطلانه وتوضيح بانيه كان جعلت بطلان
 الله تعالى انك عليه شديد القوى وجمرة فاستوى وهو بالافعال في حق من قد كان قاب قوس

اولئك

اولئك فاصول الى عبده ما اوحى كذب القواد ما راى انهارا رونه على ما يرى ولقد مره فزله آخره عند
 سدرة المنتهى عند هاجته لما اوحى ان يفتي السكرة ما يقتضيه من اراع البصر وما طفق جعلت من هذا
 الوجه العظيم الذي يدرك اساس حفظ النوع من باب التخييل وعلى القوة الخيالية وتعرفه في الخيال والقاء
 النفس الى النفس المشرقة بالشمع تاويل لا يقبل من له ادنى مسكنة وفطنة فاجلك يا اخي وما اجمع من
 جليتك فانزلي في ذلك والمراة لحيثك فيم الله وجهك وشاها وجه اصحابك من الحق الذي انتم
 الذين هم المشهورون بالعقل وجميع ارباب سفاقة ترى فضلا عن العقلاء يستهزئون بهذا القول
 وكان ذلك ما عرفت الانبياء والحوالي ومن عرف ادنى شيء من حال الانبياء وصداقهم وادابهم الكلام
 التي استشعر هذا الكلام واستهزئ بهم فكيف عت هذا يا فيلسوف وارجع الى نفسك تهدي بهذا
قال الفيلسوف انتم معاشر الملوك تفعلون ان الله خلق من النار كالة الانس خلقوا من
 النار والنار كانت فاعلمت حرقه داعية الى اقتراف الاجرام لا تصور لها ان يجمع مع باقي العناصر
 مثل الماء والتراب والهواء ليكون منها ومن باقي العناصر مزاج معتدل فيحصل منه درجات تتعلق
 به الروح فكيف يقال ان الله خلق من النار عجب على جسد النارية كما عجب على جسم الانسان الا ان
بالقوة والاشياطين عندنا هي النفوس البشرية الفارقة للانسان ان كانت شريرة كانت شريرة الا
 انما يشاء لها من النفوس البشرية فيخلق من النار انما يوافقها على افعالها شريرة الا
 الشيطانية وانما كانت خيرة كانه الا من العكس والاولى عليه ان النفوس البشرية لما جعلت على تدبير
 البدن والعرف فيرد وانقطع علاقه من البدن بالقيود فيقع على ذلك الا ما رادى ارادة الله
 والتدبير ولما لم يكن رجوعه الى تدبيره فيكون له الاستطاعة باذنها وبعاون على الشر فان شره
 الواقعة انما يكون من فعل الشيطانية وهو في الاصل من البشر واما المستعد للخير والشر فانه من
والله يقال ان من النفس من اسلم فاصول الخير انما هي النفوس البشرية الفارقة للانسان ان كانت شريرة

اثبات بطلان ما ذهبوا اليه من كون
 الشياطين والجن النفوس الفارقة من
 الا بدان على الحكماء

نحو

[illegible]

أشياء كثيرة لا يمكن أن تكون إلا في
في بعض الأحيان في المنام والواقع
على الحقيقة

فَلَا يَخْشَى

فأشبه الله تعالى البرسيم في النوم مع الأنبياء ولا يحكمهم بالوحي واللاهوت فلا بد من تحقيق هذه المقاصد على ما رأينا
لأن أدراكهم في هذه الأمور ليست على الطريقة القواعد العقلية فإن معاشرة الفلاسفة نقلت سبب الاندفاع
على بعض الغيبات في المنام أن النفس لها طاقة للأشياء كذا ترى في حصر من عالم التجدد وكانت ينبغي لها أن
يتقشر فيها صور الخلق كما في بعض المشككة كذا لأنها كما في الفكر فيما تورد له الحواس عليها من الشخصيات
والسكروحات وفروط اشتغالها بالذنب الأول ودفع الثانية خلقت عنها فحين تعطلت الحواس بسبب النوم
من إرداد تلك القوى على عملها حصل ما نرى اتصال تلك الجوارب فيضبط فيها بعض صور المنطبعة فيها ما لها
زيادة مناسبة معها كموت ولد واحد ووالد واحد وولد واحد وما أشبه ذلك والصور المنطبعة في القصور بعضها
جزئية فيضبط في نفس النائم كما هي وقد فيها كذا تخيلة لها تخيلة النائم في الصورة جزئية فيلقاها في خياله ثم
ينتقل منه إلى حصة الشئ فإذا وجد غير ذلك الصورة أن كانت باقية كذا خدع من غير تفاوت الأجزاء
من الكثرة إلى الجزئية كان لا يتجلى إلى التفسير فكل من سمع باقية ذلك فإن كانت من الصورة المتشابهة
وبين ما خدعها مناسبة من فروع الاقتصاد وبالجملة تكون المتشابهة فإن سمع بحيث يمكن دفعها إلى ما خدعها
بلا واسطة أو بواسطة في البصر الذي لا يعتبر لكن حتى يمتدحها إلى التفسير وهو من العصور المجردة من
شئ إلى شئ إذا جهلها أو زعم أن ظاهرها إلى ما خدعها ولكن يمكن بينهما مناسبة كذلك فهي من الأعضاء
الاعلام لا بجزئها ومنها ما إذا كانت النفس قبل النوم من صورة شئ من جهة اليد كذا كثير ما يروي ذلك الشئ
في منامه ومنها ما إذا حدث صورة محسوسة بسبب الخيال من النوم فينتقل منه إلى الحواس المستعدة
في حالة النوم فيشاهد صورها والنفس ومنها ما إذا كانت التخيلة ما لوته بصورة كثيرة الاشتغال بها فتشاهد
في الخيال غيرها النائم ومنها ما إذا غلبت في المنام واحد من الأضلاع الأربع فيرى النائم أشياء مشوشة
بوزن ذلك الخط فعند غلبه الدم يرى الأشياء أحمرًا وعند غلبه الصفرة يرىها أصفرًا وعند غلبه السوداء
وعند غلبه البلق يرىها سبب على ذلك الأصل أيضًا أخبار الأنبياء والأولياء عن الغيبات قالوا قد

يكون بعض النفوس قوة اما غير زينة او مكتسبة بالجاهدات المحمودة والاعمال الصالحة بحيث لا يقوى عوائق
 الحواس والاستغناء بتدبير البدن على عودها من التوجه التام الى العالم الخيرة ولا انقضاء المبادئ العالية
 فيقطع من صور العقول لامت المنطقية في تلك المبادئ بقدر ما يوافقها من استنهاها كرات صقلت
 وجودها ما في نفوس كثيرة في ما من تلك النفوس بقدر ما يوافقها من عقولها كما يكون متساوون
 الاحوال في ذلك الاطلاع فيهم من يتفق لشيء من ذلك احسانا ومنهم من يكون له اكثر او ادم والتمس
 منهم الانبياء فانهم يتسببون في ملاحظة جميع ما يمكن للبشر ملاحظة دفعة واحدة لو فرض ما من القوة يتسببون
 الاجابة عن الغيب اذا طلبت منهم اظهار آياتهم الاوقات والامور هذا الغريب فيهم فحصلت من احزان
 سائر ذلك لجهل عاداتهم احيانا ثم قد يكون على الصرافات في الاجسام الغريبة بترميزات خارجة عن العادة
 كقولها متفاد لا رادتهم وهذا ليس بشكوك في نفوس البدن ليس يعلق الاول والانضمام في بعض
 القوي والصرف كما جاز ان تصرف كل نفس في تلكها تصرفات اختيارية كقيامه وعوده وهو غير محدود
 وجعل اختيارية بكرة في كل وصفه الرجل وان تعاده عند استداده وقوة من شئ على ما هو جاز على
 جعل موضوع في حقرة عند تصوره السقوط مع انه كثير ما يكون ما يقع عليه شئ من الارض او من
 ذلك واذا جاز على نفوس هذه الصفات في بدنها وبمستفادها مع قولها خارجة عن جاز ان يكون
 قوة تصرف في ابدان كثيرة مع قولها خارجة عنها فيجوز بل اذ كان هو خارجة للعادة من ياج عاصف ولا
 سدة وحق اجسام وعرف اقوام لا غير ذلك وانما بينهما ان يكون قوتهم في التحليل حيث تمثل لها العقول
 الجردة مما يسل واسيا حالي طوبىهم بكلام سمع من طوبىهم كقوى النائم في رزاه الصادقة شئ صافي
 ويعودون كلاما مستظلم اللفظ والمعنى فيظهر ايضا حقيقة وجوده في ذلك وهذا ليس بشكوك في من شأن
 قوة التحليل ان يكون العقل المرتسم في النفس في بعض الحواس وكسوها كقوة الله هدهم بل في بعض
 المشترك على صورة الحسوسات الدنيا فيزنها الى الدنيا فاذا صار الاثر في انبساط الاعمال القوي على بعض
 النفوس

النفوس لجزءها من اشغال البدنية في انقطاعها عن وظائف الدنيا الدينية يتبقى له مشاغل العقول في بعض
 بادني فوجبه هذا اعتناء بعشر الفلاسفة معنى لثروة الصادقة والوحى والالهام في ما يتوفا ما عندكم من معانيها
 على وجبه من تضيير ارباب العقول فقال فصل في بعض ما ذكره تايوسوف في معاني هذه الافعال على
 اصولكم الفاسدة التي تكون بطلانها فيما سبق من وجود العقول والاعمال وقدر النفوس الفكرية والاشياء
 القوي على وجبه من تضيير ارباب العقول فقال فصل في بعض ما ذكره تايوسوف في معاني هذه الافعال على
 غير ان في خيلهم اشياء واخرى تعني ما سبب اصولكم الفاسدة ولعن تذكرا ان الله تعالى الرؤيا الصادقة في
 الذي والالهام على وجبه من قولنا الصادق اما الرؤيا الصالحة فهي من سنة خادعين من قوة من البصرة
 وثبت ذلك في القوي والوحى والالهام قد يكون في الرؤيا وقوي في الصحاح عن عايشة من عند الله تعالى
 قالت اول ما بدى لي رسول الله صلى الله عليه وسلم من الوحى الرؤيا الصالحة فكان لا يرى رؤيا الا جاءه شئ فاني
 الصبح وحقيقة الرؤيا عندنا هل الحق من اهل ديننا ان الله تعالى خلق في قلب النائم عند من مدحورا ومثل ذلك
 على الاشياء التي راعها وسبرها في العقول وكون العلم بذلك المطابقة لغيره حاصل لكل من علم ذلك
 المطابقة بغيره بغيره وبين ذلك المطابقة بغيره بغيره لا انبياء من ارباب الصلابة كما قال رسول الله
 صلى الله عليه وسلم راي من النبوة الا البشائر قبل وما البشائر يا رسول الله قال الرؤيا الصالحة من الله المؤمن
 اذ يرى له رؤيا الانبياء فربما هم الوحى الذي الله تعالى خلقهم في المنام كروي اليهم في العقول وانفق العلم من
 اهل ديننا على رؤيا الانبياء وحى وقد يكون لبعض اهل الصلابة غير الانبياء ان يروى في المنام ان يعلم احد
 شيئا من الغيبات كقدوم غايه من السفر او ولادة ولد او شئ من ذلك ثم يقع ما راي في الرؤيا عند لحظة
 وهذا ليس بالاما في انهم وبعدها من خلق الله تعالى الذي هو الفاعل الغفار لا عايشة الى العقول المحمودة وبكبر
 بالله ما يروى به سلطانا هذا حقيقة الرؤيا عند اهل الحق وانما ذكرت من امر الرؤيا ان النفس لها طرفة
 بيني هذا ان يفتش فيها صور الكاينات في النفوس الفكرية كقوتها في امور الحسية في العقول في بعض

معرفة الله تعالى
 كقوة الله تعالى

والله اعلم
 واللاهام عبارة عن الفاء المعنى في الوجود والوحى فحقن بالانبياء واللاهام
 يكون الانبياء وغيرهم من المصلحين وقد قالوا للنبيا انه احد طرفي الوحي هو اللاهام اما في البقعة اوف
 النوم والفرق انما في ما يكون من الله تعالى من اليك من وراء الحجاب وهذا ليس بوحى والثالث ان رسال
 الرسول والايمان واليد براسطة الملك فاستجاب بالوحى بالواسطة الملك اما المراد من اللاهام وهذا ان
 الفاء والوحى بالواسطة الملك كما كاد يوحى الى رسول الله صلى الله عليه وسلم بواسطة جبريل فالوحى
 يا فيلسوف هو كلام حق يلقى الله تعالى الانبياء اما بطريقه اللاهام وهو طريق من طرف الوحي او يرسل
 الله رسولا فيوحى باذنه ما يشاء واما اليك من وراء الحجاب فليس هو الوحي بشئ وان كان من اقسام
 ما اليك الله به الانبياء من البشر كما قدم من الانبياء هذا معنى الوحي واللاهام عند الشرح قد اخذ من
 كلام الله تعالى الذي لا يات بالانبياء من بين يديه ومن خلفه تنزيل من حكيم حميد فان هذا من نزول الملك
 الخبيث الذي ليس عليه مستند من كلام صادق ولا يوافق قوانين العقل وهذا مع ورود في القرآن العزيز
 يوافق في ان العقل لا يات الله تعالى هو القائل المتحد وهو يصطلي من البشر من شاء ونسأ انفسكم بالوحى
 انفسه فانه قلت ان الله تعالى منزلة عن المقابلة وعن الصوت واليكم بالمخوف فكيف يصح في قراء العقل
 ان يكم بشر بصوت وحق وهو منزلة عنها فقلنا ان الله تعالى قادر على كل شئ وهو القائل المتحد فيقول
 ما يشاء ويحكم ما يريد وهو على ما يشاء قد يبرر وهو القائل المتحد فيصيح ان يسبح كلامه بالبشر والملك الخلق
 الصوت والمخوف وهو منزلة عنها او اعرفت يا فيلسوف ان الله فاعل محارقاته على كل شئ فلا شك
 عليك شئ مما ذكره من الكتاب والسنة رزقك الله الهدى الى الصراط المستقيم وانما من غوامض الصراط
 الخبيث كما يا فيلسوف ما باحتساب في اربعين من شأني احوال الحكمة وذكرنا انها قاتلة في الخطاب الحكمة
 ولو كنت متصفا بمليت ان ما لم تقم به اشكالك وفخمة في عوصات دقايق الحكمة وما خرجت في
 جرائك عن هذا الا ربعتين من طريق العقل والحكمة وما تركت الا نضاف فيما جازيتك ثم بعد ما اجبتك

او اللاهام بواسطة الملك كما كاد ان يوحى الى رسول الله صلى الله عليه وسلم

واللاهام فحقن قال الله تعالى وما كان لبشر ان يكلمه الله الا وحيا او من وراء الحجاب او يرسل رسولا فيوحى اليه
 يشاء ان يوحى اليك معنى الآية ان لا يصح ولا ينبغي ان يات الله تعالى بالوحى الا من وراء الحجاب او يرسل رسولا فيوحى اليه
 اوف النوم او يكون صوته باللاهام من وراء الحجاب كما تكلم موسى عليه السلام او كان مرسل الرسول فيوحى اليه بار
 واذن ما يشاء ان يوحى فانه الله تعالى هو القادر من ان يقابل احد باللاهام وهو الحكيم الذي يتكلم في راحة
 الطرق انفسه والمراد ان لا يصح ولا يستقيم ان يتكلم بشر الا بجنس الوجه انفسه الاول ان يلقى في الوجود
 ويكلم في النوم كما تكلم ام موسى وابراهيم في المنام بطريق اللاهام وقال بعض ان الله تعالى او كل الزبوة
 صدره اود والوحى معنى اللاهام في كلامهم كثير الوحي ان في الله يسبح كلامه ما يراه بلا كيفية اما من وراء الحجاب
 لا بالخفاية بل انفسه فانه الله تعالى قد من عن ان يكون في خيرة من كان بعض الملوك الذي يجبرونه انفسهم من
 اعين الناس ويكلمه المقيس من وراء الحجاب وهذا كلام موسى من وراء الحجاب ويتكلم الملك على هذا الوجه
 انما ان الله يرسل رسولا من الملائكة فيبلغ الملك كلامه الى الانبياء كما تكلم الانبياء كذا في الامور موسى وهذا
 بعض المصير من معنى الآية ان لا يصح ولا يستقيم بشره بغير الله الا كلاما من وجه الوحي كما يوحى الى الانبياء
 بواسطة الملك او يكلمه من وراء الحجاب كما تكلم موسى او يرسل رسولا يتكلم الناس به الله ويوحى اليه
 ما يشاء وعلى هذا التقدير ما كان باللاهام او ثبت الرواية من كلام الله يكون داخله في انفسهم الاول
 وهو الوحي على الانبياء بواسطة الملك لانه الملك هو الذي يلقى المعاني في القلب كما قال رسول الله صلى الله عليه
 وآله روح القدس نفثت في روعي ان نفسا لم تموت حتى تستينر برزخها وقال بعض المصير ان معنى الآية ان لا
 لا شأن ان يكلمه الله الا كلاما مخفيا او اسماعا من وراء الحجاب او يرسل رسولا فيوحى اليه الانبياء وهذا
 تفسير الآية وبالحكمة قدم ان معنى كلام الله تعالى ليس يكون بوجه من الوجوه انفسه اذا علمت هذا فاعلم ان الوحي
 في اللغة الكلام الخفي وفي الشريعة ايضا الكلام من الله تعالى الى البشر من الانبياء ويكون ايضا الكلام
 بوجه من الوجوه انفسه فلا بد ان يكلم الله بشئ فانه مع ما بينه لانه الله تعالى منزه عن الخلق فاما

على طريق الحكمة ايدت كلامي بالقرآن العظيم وجعلت رسول الكريم وصايتك لك مشكلا لا مشكلا ولا
 سولا دقيقا الا احييت بطريق العقل البليل فالله ما يبعث شيئا من شجرة لا من الفخار من الحكمة واللبس لا
 يجاوز من هذه الاربعين وقد اخرج لك كذا مشكلا لك الم يات لك انه ترجع من كذا الفضايلة الى الاسلام و
 تخشع قلبك لذكر الله والله يشرح صدره من يشاء فلا سلام وهو ولي الرحمة والا نعام ومنه الهداية
 التوفيق قال الصيوف لله ذريرك فارسا لهذا العالم القارس في مضار العلم والمعارف السابغ محمد
 البرهانه على كبرياؤه ومخالف ما عليه من عقائد الشريعة ودقائق الحكمة وسائر المقبول وما الحفظ
 لبيك المقبول ولباب المقبول وما احسن جزيك في الجوارية عند الحق من عريصات العزود وما
 انفس تحت عنابر مشكلا في الصمم المتعود وما اقصى عناد الدقائق من العباد وبقا
 الكلام وما بلغك في سبط المباحث عند تطبيق الكلام لمقتضى المقام كتم قوة وغلبة لجيش الله
 بعد ادم وكفى شرفا وقرابة تكون عالمهم وامامهم لقد جازى الله اربعين معركة رزت فيها اعد
 الانبساط من كبر الرجال وخارسانك في صفوف بلغت قلوب السباع حنا من عند الحق والادب
 فما صادفك وحقت ولا كنت ولكن اجبت والحق انك لا حيزت ولا تعوت وفي الجوارح
 عدوت فابلت اسولنا يا جوبير صيحة معقولة ما خرجت فيها من اداب البحث وطرق التصواب
 وكشفت عن مجربات القهار عند اداء الجواب ثم اوردت كل ما ايدت بنقول مرفوعة الى ارباب صدق
 الكلام من ايات كتاب الله ومنه الرسول الكريم حتى الرضا في كل المباحث كاد الانزام هو غير
 استظها ربا المجادل والمزج من الانصاف بالمسألة والادرام وفي كل صيحة ردت ما هو الحق
 في دينك كل التبري وحسن اراء اهل بيتك حتى التحسين ولقد حجت الدنيا رسول الله صلى الله
 عا وصفه بحسن شمائله واخلاقه وانعامه وما القيت اليها من دقائق الحق حتى جردنا بعد
 ما رفعت مشكلا بنا عما بعته واقتنار دينه ومعه وايضا طريقته ونحوه فالله اعلم

نقل

يقبل دعوة الاسلام الذي دعوت الله وان في بالهم الذي عاهدناك بانك ان رقت مشكلا انيت
 الحق طاهرين والاحكام دينك مطيعين ولكن بقولنا شئ وهو ان يرون ان نعم الله المباحث التي اجبت لك على
 خلاف دينك ايضا كبرياؤك والجاهل عترة وضلال حتى انا اذا اسلمنا وثبتنا الى الله ورجعنا الى
 الا عتقا ذات كذا عالمين جالسا قبل الشجرة تاتي في شئ كذا كذا وفي شئ كذا يستعين صلا لا في شئ
 عليا بيان هذا وانتم عليا تولى حتى يهدى الله قلبك في طريق الدين ايضا العالم فضل الله الايت
 على اهل العالمين فقال فضل الله الحمد لله الذي هدانا لهذا الذي كنا لنهتدي لولا ان هدانا الله
 ان الدين المحمدي هو النور المفسور وهذا هو الدين الذي يقول الله في شأنه وانك اتحدى الى امر مستقيم
 صراط الله الذي له في السموات والارض الا الى الله نصيب الامور وفي لما احشيت في القامات
 الاربعين لم اربد بذكر اجرا ولا مستر ولا تعريفات وتحسينا ما احشيتك لما اخذني الله حق النعم
 حيث يقول في كتابه واذا اخذنا من الدين او لنا الكتاب لنبينه للناس ولا تكونون فلاح في ذلك
 النبيهم والكمات وقد قال رسول الله صلى الله عليه وسلم اذا ظهرت البقرة في امتي فليظهر العالم علمه
 وان لم يظهر فليعلم بعنت الله وانا اعوذ بالله من عقابه ولعنه وعذابه ثم ان الواجب التحم على شريعتنا
 ان اهدى الناس الى الحق وان الفخ اشكال من يكون له شكل وشبهه في شراح الاسلام وعقائدنا فحق الله
 فله لا تمام كانت مامولة به ثم سألته ان اذكر لك اننا نقاتل في غير الاسلام فقلوا من طريق الحق
 اية بعد كذا واية بعد كذا بعدة وصلا لا ذلك حق هذا السؤال ليكون بعد العلم به اسلامك على وجه
 الكمال وتعلم ان ما نتوب منه وترجع الى الحق اي شئ هو كفر فيزبد نكلمك وتبالي في التبري من راسد
 المباعدة وهو بدعة فتتوب من البدعة وتدين بها كنت عليه من الاعتقاد وكان هذا موقوف على قوله
 سبقت فيها بعض الكفر والبدعة وان الشك فيكون في شئ وكذا الشك في قولك والاحول ولا
 قوة الا بالله العلي العظيم اعلم ان الكفر في شئ عتبا عبارة عن الكارعا علم الحق النبي صلى الله عليه وسلم

نقل

بضرورة اجالا فيما علم ضرورة اجالا لا تقتضيهما فيما علم ضرورة تفصيلا فهذا لا ينسب كقولنا
 قد يكون ولا قد يكون فكذا لا تدرى لا ريب فيها على الانكار فان القول في ضرورة الدين بانها ضرورة
 والصوم والركعة والحج وسائر ما علم في النبي ضرورة ضرورة الشريعة ومعنى ضرورة ههنا ما استرث في
 عدمه الخاص والعامة والاعاقي الا ضرورة بالحق المطلق وموعدهم الاحتياج الى النظر وكذا النقطة بما يدل على
 اسادة الادب وسوء القول في الله تعالى ولا يكتفى برسالة سيما رسول الله صلى الله عليه وسلم ولا كقولنا
 كالتاء المحقق في اننا خبروات فانه كقولنا انما لا يدرى ذلك اهانة للمحقق لان الغرض والى
 صرفا لا ارباب فيه على الاصل والحق في نفسه عبارة عن نسبة الى الكفر في انما ما قلنا نحن نسب الى
 الكفر وهذا في الكفر في انما الذي كثر بقول المحقق من انما لا يدرى في هذا الشأن والاعمال
 انقوا على ان يقبل انما لا يدرى انما لا يدرى من انما لا يدرى انما لا يدرى انما لا يدرى انما لا يدرى
 البديعة فهو الحديث من النبي الذي اجمع برأى اوجد في الدين مما لا يكون فيه وهو يتقدم في بديعة حسنة
 وفي بديعة سيئة فالبدعة الحسنة لا يكون بصورته وتخصيصه في رسول الله صلى الله عليه وسلم وكانت
 كان اصل من اصول الشريعة يجوز له وحده انما لا يدرى انما لا يدرى انما لا يدرى انما لا يدرى انما لا يدرى
 صلى الله عليه وسلم ولكن كان له اصل وهو احتساب يتقدم شعائر الله تعالى فيكون بديعة حسنة لمصلحة
 من افراد يعظم شعائر الله وانما بديعة الضلال لا يكون لاصل في الدين بل يكون متضمنة لمخالفة
 بعض قواعد الشريعة بحيث لا يكون كقولنا من هذا القسم الاعتقادات الفاسدة التي لا يكون المتعقدين
 كافر وانما لا يدرى بعض قواعد الشريعة والاعتقادات الفاسدة هي الاعتقادات والاعتقادات والاعتقادات
 هذه البديعة هو النبي صلى الله عليه وسلم تلك النسبة هو النبي صلى الله عليه وسلم اذا علمت انما لا يدرى انما لا يدرى انما لا يدرى
 ما قلنا في به الفلاسفة انما لا يدرى طريق الشريعة والاعتقادات التي في هذه المقامات الاربع
 نعتقها عليها تفصيلا ونسبها فاما الفلاسفة وتساقيمهم عن حقائق الحق في كل واحد من هذه المقامات
 العظمى

التفسير والتبديع ويستدل عليه بالدليل القوي التي فخر الاول بخار منة نبينا محمد صلى الله عليه وسلم
 واراد النبي عليه ارادة لانها وانما هذا هو الكفر الصريح لا يدرى من ضرورة الدين انما لا يدرى
 الحق في السنة والنبوة بالحق الظاهرة في انما لا يدرى انما لا يدرى انما لا يدرى انما لا يدرى انما لا يدرى
 وكفر صاحب لادب كذبه رسول الله صلى الله عليه وسلم والمكذوب له كافر انما لا يدرى انما لا يدرى انما لا يدرى
 والقول بالبدعة يرد في الاول له وهذا كقولنا في اختلاف العقائد في وجه كون القول بقدم العالم كقوله ما
 قاله كثير من المتأخرين نعتنا القدماء والقول بتعدد القدماء كقولنا وجوده انما لا يدرى انما لا يدرى انما لا يدرى
 ليس من ضرورة الدين حتى يكون متكررا في انما لا يدرى انما لا يدرى انما لا يدرى انما لا يدرى انما لا يدرى
 الاسلام فله ليسوا متكررين في العلم بحسب النبي صلى الله عليه وسلم وقال كثير من القدماء لا يدرى انما لا يدرى
 لنفوس رسول الله صلى الله عليه وسلم وهذا ثابت في حق انما لا يدرى انما لا يدرى انما لا يدرى انما لا يدرى
 انما لا يدرى انما لا يدرى في حدوث العالم ليس من الحديث كان الله ولم يكن معه شيء والحديث بقية لا يدرى حكم
 الحديث متصفا وهو قولنا صلى الله عليه وسلم وكان عرشه على الماء فاذا يكون العرش والماء موجودا قبل
 انما لا يدرى انما لا يدرى في انما لا يدرى انما لا يدرى انما لا يدرى انما لا يدرى انما لا يدرى انما لا يدرى
 لان جميع الانبياء من الذين اتهم الى انما لا يدرى انما لا يدرى انما لا يدرى انما لا يدرى انما لا يدرى
 العالم ثابت بالاجماع وفي لفظة اجماع الانبياء كضرورة الدين فيكون الحكم بقدم العالم والله اعلم
 انما لا يدرى الثالث انما لا يدرى انما لا يدرى انما لا يدرى انما لا يدرى انما لا يدرى انما لا يدرى
 عبارات لا يقبل انما لا يدرى انما لا يدرى انما لا يدرى انما لا يدرى انما لا يدرى انما لا يدرى انما لا يدرى
 وفي لفظة كفر وقد علمت انما لا يدرى انما لا يدرى انما لا يدرى انما لا يدرى انما لا يدرى انما لا يدرى
 يكون خاليا عن اثبات المعاد الجسماني لما لا يدرى انما لا يدرى انما لا يدرى انما لا يدرى انما لا يدرى
 بعض الاعتقاد ان القول بحقيقة القرآن وعدم حقيقة المعاد الجسماني مما لا يدرى انما لا يدرى انما لا يدرى

ولكنه بدعة ضلال لا بد الله تعالى هو الذي يوجب بدعة الدين فسميه بالوجود الذي ليس هو الموجود ويرجع الحق
 بعدم كونه موجودا وان لم يكن هذا عليهم بما ذكرنا من تان يلزم في ذلك البحث وهذا عدل علما فانهم يقولون
 هذا دفعنا لهذا التهم فحقنا علما الكلام واجماعهم على انهم النسبة المذمومة لانه تعالى لا يكون بدعة ضلال
 النها فت السام القول يكون الله تعالى علما وصانعهما لا حقيقة وهذا كقولهم انهم قالوا
 لو كان المراد معناه اللغوي للشيء لكان العلم موجبا لله تعالى بالقدرة لا ارادة فليز ان يكون المفعول
 والشيء حادثا او القديم لا يصور على ارادة به كما ذكرنا في ذلك البحث فيكون هذا القول منهم كقولهم
 للقول بقدم العلم الذي انشأ الله كونه كقولهم انما النها فت العاشر نسبة لاجاد الاشياء باليد
 انما فرق هذا كقولهم ارادة وهذه النسبة لايجاد الحقيقة الذي هو في الوجود والادعاء وان الله تعالى ليس بالقول
 في حرف ذلك القول هو المبدأ انما فرق لا يكون قوله لا بدعة الا انه هو كقولهم ارادة وبالايجاد
 ان السبب واسطة اتصال اثر الصانع الواجب الوجود الى الخلق فوات كاذب اليه محققهم فهو
 بدعة ضلال وذلك قول منكرهم وانما قلنا انه ليس بكفر بهذا المعنى لا بد ان يلزم منه تعدد الخلق
 يكون كقوله وانما قلنا هو بدعة ضلال لانه انما هو الذي يوجب هذه القول بالسببية وانه في الله
 لا جاع اهل الحق من علماء الاسلام فيكون بدعة والله اعلم النها فت الحادي عشر استسما لصد
 الكثير من الواحد وهذا بدعة ضلال وليس بكفرا ما ان ليس بكفر لانهم يريدون بالواحد الواحد
 بالوحدة الحقيقية التي لا تكثر فيها يوجد من الوجوه والله تعالى عندنا ليس بذلك الواحد الذي لا يكثر
 بالوحدة حقيقة الذات لا ياتي في قيام الصفات الوجودية به ولا انصافا بالصفات الاضافية
 والسلبية فلا نزاع في المعتبر لا لا نقول ان الواحد بذلك المعنى الذي يقول يستحيل صدور الكثير
 عنه والكلام في ان ذلك هو واحد بذات المعنى والمفعول الذي نقول وهذا الذي نقول من معنى
 الواحد ليس من ضرب واحد بل من عدم اشتراكهم الحق منه فلا يكون كقوله وانما ان بدعة ضلال لانه

في الخلق لاجاع الحق لا لا بد ذلك قولهم من انشأت الشركاء في الخلق وهذا القول ينبغي ان لا
 يقال فيكون القول به بدعة ضلال والله اعلم النها فت الثاني عشر القول بوجود العقول
 الموثرة وهو بدعة ضلال وليس بكفر وانما قلنا انه ليس بكفر لانهم يدعون انه المراد من العقول
 المجردة هو اللائكة السماوية والكرميون والمحققون منهم ذهبوا الى ان المراد باللائكة هو الهيئة و
 كونها كائنا سطة لا يصاد اثرها فعلا الاول الى الخلق فوات فلا يكون القول على هذا الوجه كقوله
 وانما قلنا انه بدعة ضلال لانه حقيقة باللائكة بالعقول غير واردة في النسخ وليس فيه خبر وايضا
 الجاد كل ذلك وعقله ونفسه الى الملك المعين خلاف الشيعي واي وجه يقولون في معنى الاجاد
 وفيه مخالفة اجماع علماء الامة وابدأ شئ يوجب تعدد الشركاء في الخلق فيكون بدعة ضلال
 النها فت الثالث عشر القول بتأثير القوى الفعالة السماوية والكواكب في الارض وهو بدعة
 ضلال انه اراد باللائكة السببية وكونها معد لتأثيرها فعلا كاذب اليه المحققون من العقلاء
 وانما قلنا انه بدعة ضلال لانه انما هو الذي يوجب هذه النسبة ولا بد مخالفة اجماع
 العلماء من الامة ولا بد يوجب معنى التأثير الاجاد وقد حكى الله في كتابه العزيز من ابراهيم عليه السلام
 اياه عن عبادة الاصنام وبذلك الاصنام كانوا يمجذونها عمدا لا من صور الكواكب على رءوسهم كما قال الله
 واذ قال ابراهيم لابنيه اذ را اتخذ اصناما الله اني اريك وقولك في ضلال مبين واتى به
 ضلال اعظم فمن هذا الذي يصير سببا لاجاد الاصنام وفيه مخالفة عظيمة للشريعة فيجب
 الاحتراز من هذا القول وانما قلنا انه ليس بكفر لانه حقيقة سببية الكواكب في ايجاد الله تعالى ليس مما اشتهر
 فيه جميع المسلمين فلا تكون من ضرورات الدين فلا يكون كقوله النها فت الرابع عشر القول بالآثار
 الكواكب وعبادتها وهو كقوله لا يحتاج الى بيان لانه لا يمكن تجذير الله بها فهو كقوله الله العظيم ومن هذا
 الوجه عبد الشمس وليت لك انما فلا سفة عبادة الكواكب من دينهم ولكن الامام لم يحرم الدين

التي ذكرنا من الفلاسفة لما رأوا تأييد الكواكب في هذه الفكرة ولهذا ذكرنا هذه الكواكب
 في مقاماتنا فاستلزم من هذه الفكرة الكواكب والنفوس في جوارها ومنها ما ذكره السجيات لها
 والتعريف بها بالبراهين ولقد أخذنا في هذا المقام على ما هو عليه من جهة العبادة الاصنام وقول
 بتأييد الكواكب على وجه الإيجاز وانصرفنا في الشيء الكواكب في الأرض في تأييد الجواهر
 الرباب دعوة الكواكب وما يكون عنهما من تصرفاتها علم أنهم كفارة عبادهم لهذا الكواكب الكواكب
 وقد فصلنا كبرهم في باب لها فتم ولكن هذه الدعوة ليس من أعمال ساجدين للحكمة مثل ساجدين
 افلاطون ورسطو ومعهم لا يتفقون لهذا ولا يباين به وكان هذا من طريقه سبيل الفلاسفة
 وارباب النجوم والسموات في مقاماتهم واما في بابها فثبت في هذه الطريقة حقيقة تخفية لا يعبأ بها
 ولا يعتبرها كذا في بابها فتم انهما فست السادس عشر القول يكون السموات اجزاء
 ومن بعد ضلال وليس كذا اما ان ليس كذا لا يعبأ به نقابا صريحا ولا خائفا شيئا من قولهم
 الشرح وقد جاء في الاحاديث ان جدران الجنة والحارها وميلها وسماهاها وطعمها كانت
 ذوات جوة وليس للجنة شيء ميت الا حية له ولكن حقيقة تلك الحية امر غير مفهوم لنا وقيل
 في قوله تعالى وان الله الاخرة هي الحيوان لو كانا جعلوا ذوات قبل الجنة تحت العرش فعمل هذا ليعلم
 ان ذوات السموات ذات حية ولا ينافي في ذلك انه يقتضيه كل شيء من الذنوب والنقص
 واليا قوت والاربع كانت تعلق الروح بالمشاكل في المعدنيات غير متوحد وانما يكون بعدة ضلال
 لانهم يتوحد على حية السموات اشياء ملازمة لها كغيرها من مثل على جميع الموجودات السطحية
 وانما بعد الان والارض في طريق العلم والاشهاد وكل هذه الامور غير مضمرة في الشريعة واليه القول
 بحياة السموات كالحال في هذا الكلام فيكون بدرة انهما فست السابع عشر القول بان
 الفلك لا نفس منطبعة ومن بعدة ضلال بعد الشئ لانهم يريدون ان الفلك يعلم الحركات
 والنفس

محيي حركات في النفس من الخارج والداخل
 والداخل في النفس

والنفس لها طرفة لا تعلم الا الحركات فتكون النفس المنطبعة على القوة للثبات لهذا الكلام لا اصل
 له وليس كذا لانه لا يعبأ به من ذلك والذين ولكن بدرة ضلال لما ذكرنا في ثبات النفس انما طرفة
 ومن ضلال من ذهب الى ان سنة والحكمة فيكون بدرة انهما فست الثامن عشر القول يكون الشد
 للفلك في حركاتها ومن بعدة ضلال وليس كذا اما ان ليس كذا لا يعبأ به نقابا صريحا ولا خائفا شيئا من قولهم
 الذين وانما انهم بعدة ضلال لانهم لم يثبت شيئا من الخبر الصادق ولا تكلم به في الطريق للعقل
 اليبغ ان يتحقق ما ذكرنا انفسا في ثبات الحية لها وقولهم في هذا الثبات نسبة ليجاد الامور الحادثة
 في الارض الى الافلاك وانهم لا يعنى النسبة بواجب الوجود بواسطه الحركة ولا يتخلو عن اسبابه الله
 والملازمة من تنكبه في هذه الحالة اعلم بان اذ الفلك لا طريق اليه وما استدقوا به عليه في غاية الضعف
 مع اننا امر عظيم مستقيم انفسا ذات فيكون بدرة موجبة للضلال انهما فست التاسع عشر القول
 بعلم نفوس السموات باحوال الكائنات ومن بعدة ضلال ما سلف ولا يخفى عن مخاطرة الكفر لا بد من
 القول بان الافلاك يعلم الغيب والحال ان علم الغيب مخصوص بالقدرة تعالى عليه الا هو كذا في ذلك
 بقا وعند ما في الغيب لا يعلم الا هو فست عظم الغيب الى السموات تكون انما انفسا كتاب الله
 وهو كذا وانما في هذا القول ان الفلك هو الارض المحفوظ وهو باطل واقترا على الله تعالى
 قلنا في مخاطرة ولم نقل ان كذا الامكان اوها في الارض انما يتقاسم في الارض المحفوظ
 انما شئ يخرج من الغيب الى الملك بدرة من الامور والى الامور المنسية اذا خرج من الغيب انفسا
 العلم به في السموات ولهذا الاعتقاد ينفع في فهم الكفر الارواح العظام انفسا على ان افلاك في الشدة
 وجوه ترجب انفسا ووجه واحد لا يوجب في انفسا ان يعمل الى الوجه الذي لا يفتضيه
 التكفير واما مخاطرة الكفر فلا انفسا من انفسا انهم يريدون العلم بالاشياء الكائنة وما يكون وما
 كانت لا تعلمهم وانما كذا بدرة ضلال في الوجه الذي بيننا وانفسا في انفسا انفسا انفسا

العشرة الثالثة والعشرون القول بكون طباع الاشياء علة فاعلية لا مبرر وجوده وهو كغيره
 انما الكتاب فقولهم هذا السماع استحق واذا السماع انطرد واذا الكواكب استقرت والسموات
 مطويات بيمينهم فقولهم السماع كقولهم يعلم بالحق في الارض والخرج منها وما ينزل من السماء وما
 يروح والينزل والعاين ليس الا للدلالة على انهم اجسام لطاف فيمكن الامر والمذكورة التي قد مر
 له سموات الارض والسموات والسموات في سنة فيكون عروج عيسى السليم الى السماء وهو وجه على
 عليه السلام الى السماء بلسان العراج واما السماع الالهي فهو علة السماع في خلقه وبلتم في الفهم والادراك
 كقولهم فيهم والسموات والسموات باطاعته العقل في كبر الفلاسفة في هذا القول مع ان كبرهم في هذا
 ظاهر واما ما تجادل في كبرهم في القول بالحق والالهيته واما في قوله لا يخلق الا ما يشاء من خلقه واطلاق
 القول والاعرج عليهم من باب الجواز والمذكور من استحقاقا وطبقها يوم القيمة عند ما قال بان
 المراد منه انها في احوال القيمة ترى كانهما استحقاقا او شئ اخر من الدنيا وبذلك والمثل ان تترك الكبر
 في هذه الثبوتات من احوالها على ما يدل على صحتها في قولهم الفلاسفة في قوله انما الله تعالى لا يخلق الا ما يشاء
 يوجب اليه تصانيفه والله اعلم انما كانت الحاد في القول بكونه تعالى في كبرهم في القول بكونه
 اقر على القيمة في القول بكونه تعالى في كبرهم في القول بكونه تعالى في كبرهم في القول بكونه تعالى في كبرهم
 كانهما في كبرهم في القول بكونه تعالى في كبرهم في القول بكونه تعالى في كبرهم في القول بكونه تعالى في كبرهم
 النوعية لها فاستحقاقا لما ثبت على قدر قدره والقول بكونه تعالى في كبرهم في القول بكونه تعالى في كبرهم
 الشكوك كبرها انما كانت في القول بكونه تعالى في كبرهم في القول بكونه تعالى في كبرهم في القول بكونه تعالى في كبرهم
 بدعة ضلال وليس كبرها لان عدم اعتبار الاحكام النجوم ليس من ضرورات الدين حتى يكون اعتبارا
 كبرها هذا اذ لم يكن الاعتبار في كبرها انما كانت في القول بكونه تعالى في كبرهم في القول بكونه تعالى في كبرهم
 وانما في كبرها انما كانت في القول بكونه تعالى في كبرهم في القول بكونه تعالى في كبرهم في القول بكونه تعالى في كبرهم

الحق

انما كانت الثالثة والعشرون القول بكون طباع الاشياء علة فاعلية لا مبرر وجوده وهو كغيره
 انما الكتاب فقولهم هذا السماع استحق واذا السماع انطرد واذا الكواكب استقرت والسموات
 مطويات بيمينهم فقولهم السماع كقولهم يعلم بالحق في الارض والخرج منها وما ينزل من السماء وما
 يروح والينزل والعاين ليس الا للدلالة على انهم اجسام لطاف فيمكن الامر والمذكورة التي قد مر
 له سموات الارض والسموات والسموات في سنة فيكون عروج عيسى السليم الى السماء وهو وجه على
 عليه السلام الى السماء بلسان العراج واما السماع الالهي فهو علة السماع في خلقه وبلتم في الفهم والادراك
 كقولهم فيهم والسموات والسموات باطاعته العقل في كبر الفلاسفة في هذا القول مع ان كبرهم في هذا
 ظاهر واما ما تجادل في كبرهم في القول بالحق والالهيته واما في قوله لا يخلق الا ما يشاء من خلقه واطلاق
 القول والاعرج عليهم من باب الجواز والمذكور من استحقاقا وطبقها يوم القيمة عند ما قال بان
 المراد منه انها في احوال القيمة ترى كانهما استحقاقا او شئ اخر من الدنيا وبذلك والمثل ان تترك الكبر
 في هذه الثبوتات من احوالها على ما يدل على صحتها في قولهم الفلاسفة في قوله انما الله تعالى لا يخلق الا ما يشاء
 يوجب اليه تصانيفه والله اعلم انما كانت الحاد في القول بكونه تعالى في كبرهم في القول بكونه تعالى في كبرهم
 اقر على القيمة في القول بكونه تعالى في كبرهم في القول بكونه تعالى في كبرهم في القول بكونه تعالى في كبرهم
 كانهما في كبرهم في القول بكونه تعالى في كبرهم في القول بكونه تعالى في كبرهم في القول بكونه تعالى في كبرهم
 النوعية لها فاستحقاقا لما ثبت على قدر قدره والقول بكونه تعالى في كبرهم في القول بكونه تعالى في كبرهم
 الشكوك كبرها انما كانت في القول بكونه تعالى في كبرهم في القول بكونه تعالى في كبرهم في القول بكونه تعالى في كبرهم
 بدعة ضلال وليس كبرها لان عدم اعتبار الاحكام النجوم ليس من ضرورات الدين حتى يكون اعتبارا
 كبرها هذا اذ لم يكن الاعتبار في كبرها انما كانت في القول بكونه تعالى في كبرهم في القول بكونه تعالى في كبرهم
 وانما في كبرها انما كانت في القول بكونه تعالى في كبرهم في القول بكونه تعالى في كبرهم في القول بكونه تعالى في كبرهم

يحاد

انما ليس بكفر لا خلافا عما في الاسلام فليدفع عنهم من قال بعدم وجوب استناد الحوادث كلها الى الله
 بوجوب استنادها الى صاحب الافعال وهو قول القدرية فلا يمكن التكفير في المقام وجوب
 الاستناد وليس من ضرورات الدين وانما الله لا يقر من شعائر المبدءية القدرية ويجوز ان يكون
 بدعة اية الايمان بالقدر على وجه كان في زمن رسول الله صلى الله عليه وسلم في مقتضى اسناد الحوادث
 كلها الى الله تعالى وعموم القدرية ايضا يقتضي هذا القول بخلاف ذلك يكون بدعة القدرية
 السادس والعشرون القول بتجريد النفوس لما طهقت البشريته وجوب بدعة وليس بكفر اما ان ليس
 بكفر لانه كون النفوس اجساما ليس من ضرورات الدين حتى يكون خلافا فذكرنا في باب الكفر بخلق
 بالتحديد وانما الله بدعة لتضمنه الصفات التي ذكرناها في ذلك التباين وتضمنه جواز الاستناد
 وعدم العذاب الجسماني بآدم البرزخ وفيه باب كثير من الهيئات الفلاسفة والمفسرين السلف
 من علماء الكتاب وجواز وجود وجود الاجسام والجماد في غير الله تعالى فيكون الملازمة احق به
 فيخلق باب كون الملازمة اجساما لطيفة بغيرها من الصفات التي هي قواعدها المعاد الجسماني
 مما لا يخلو على من له دلالة في علم عقائد الاسلام واما من ذهب الى انها مجردة عن النفس والناطقة
 من ائمة الاسلام وعلماء الدين فانما فعلوا ذلك واختاروه الزمانا للاختلاف وانه المعاد
 حق مع القول بالتجريد ايضا ومن جازم بالانتماء الى الصفات التي تضمنتها القول بتجريد النفس
 والله اعلم انما في السابعة والعشرون انكار كون النفس لما طهقت جساما نوينا وهي بدعة
 لانه خلافا لما ذهب اليه طائفة العلماء والائمة من السلف والائمة انكار ادراك العذاب الجسماني
 في القبر مع وجود الاخبار الطيبة في حقيقة ذلك الادراك والمخاطبة ما كان يعلم من العذاب
 من حال النفوس بعد الموت كثر في الروح فوق النفس ترفيق الطائفة والائمة بيان كيفية
 تعلق الروح بالبدن فان التعلق الذي يتبعه الحكمة في النفس الناطقة بالبدن على تقدير كونه مجردا

تعلق

تعلق بالروح لا يتم قالوا بالتعلق مثل تعلق العاشق بالمعشوق والمالان تعلق العاشق بالمعشوق تعلق
 حتى يقتضي الميل اليه والتمتع به واصله ومثل هذا التعلق لا يقتضي التبدل والتمتع بهم
 يدعونه اية مثل هذا التعلق يقتضي التبدل والتصرف لانهم قالوا تعلق النفس بالبدن تعلق
 التبدل والتصرف غيرها شأوه من تعلق العاشق وليس انكار كون الروح جماديا في انما الكفر
 لئلا يكون جماديا ليس من ضرورات الدين وانما الله اعلم انما في السابعة والعشرون القول
 بقدم النفوس لما طهقت البشريته وهو كونه لانه من جملة العالم وقد مر قبل هذا ان القول بقدم
 العالم ونشأ من اجزاء الكثرة في القول بقدمها كقولنا تعلق النفس هو مذهب الفلاسفة
 واما انما سطور من تابعه فيقدمه هو الى القول بحدوثه مع حدوث البدن وهذا مذهب
 الحق من الاسلامين وذهب بعض الائمة الى ان حدوثها قبل حدوث البدن لما نقل في
 ذلك حديثا لا على انها حدث قبل البدن بالتمام وليس هذا من الكفر والبدعة شي الخ
 والاعانة ذهبوا الى ان حدوثها مع البدن لا لانه الكتاب عليه واولو الحديث المذكورين
 المراد منه مقدمات آثار الروح كالولاية للآخرة في الجسم قبل جردته نارا وفيه وقع بعض الا
 شكال وهو ما ذكر في شرح الاشارات ان النطفة اذا وقعت في الرحم تصير علقة بعد ذلك
 يوما وكذا مضطربة بعد الاربعين ثم يتغير الروح في البدن فيتعلق النفس بالبدن في
 هذه الايام للنطفة يكون من اى نفوس قبل يكون من نفس الالوان لتعلق النفوس الجنية ثم
 يرجع التعلق بها وهذا مذهب طائفة من الائمة لا بد من ان النفس ثم تركها التبدل والتمتع
 النفس اخرى لا يكون في القوى الطبيعية ثم قال في شرح الاشارات الحق اية التبدل في ذلك
 المدة يكون للنفس الناطقة الجنية ولا تعلق لنفس الالوان في ذلك التبدل وانما صححوا
 قبل استئذان ان النفس اول ما يعلق بالبدن في الرحم تعلق بالبدن لما صلت من النطفة وتلك

لا يظهر في الوجود آثار التعاقب كالمخاطبة إذا قرب من النار فانه يحترق لها ويبتدح في السجدة التي لا يغيرها
 انما كذا النفس المتعلقة بالحيث لا لها بعد سقوط المظنة بتعلق بالبدن الناطق وتصرف في الوجود
 فيما استعداد البدن فتعلق به متعلقا تاما كما لا يمكنه في شرح الاشارات وهذا هو الذي يتعلق بالوجود
 بالبدن قبل المدة وحقا ورد به المبدأ الثاني الفصل التاسع والاعتراف بان يكون الجسم من الميسولي
 والصوره وهو كذا الذي لان التعاقب لا يغير الجسم الكثرة في الذات يقال ان ذلك الجسم من الميسولي والصوره
 والميسولي عند ذلك قد تم وانما كذا الصوره من الميسولي في حينه في ذلك القول بعد القديما وهو كذا
 وانما الميسولي اذا كان غير متعلق به من الصوره وتكون كذا بما قد بينه والجسم مركب منها والمركب
 من الاجزاء التي تكون قديما لا بد ان يكون قديما فانه ان يكون الجسم قديما في القول بقدم الجسم كذا
الفصل العاشر في القول بكون التعيين وجودا لا انه امر متعلق كذا هو مذهب اهل الحق وهو
 بدعي ضلال لا يفي الى الجواب علماء الكلام فيكون قولهم متعلقان قيل هو من الضلال لا يكون
 محذورا في امر التعيين متعلقا به وكون التعيين وجودا او عدمه لا يفي الى نسبة له بالعقائد الدينية حتى
 يتبين بدعيه الضلال قلت بتعلقه بالعقائد الدينية التي هي علم الكلام وهذا ان صفات الله
 الله موجوده في ذاته على الذات والمكانة في هذه التعيينات موجودة ولكنها عين الذات فانه كذا
 هو العالم بعلمه على ذاته والعلم موجود لا وجودا غير وجوده ويمكن ان يكون الشيء موجودا
 بوجوده غير وجوده ويكون التعيين اعتبارا او جهلا حيزه المسئلة دليل على هذا المتعين فان التعيين
 وجودي لا يخرج هذا المتعين وجودا وجودي وجودي فالمتعين موجود وليس كذا فيقول
 ان زيادة على ذات المتعين لا يغيره ان يكون الذات متعينا في وجوده بنوعه فيقتصر في
 الوجود الى الغير المتغير في الوجود الى الغير كذا يكون واجبا لوجوده فحين ان يكون التعيين وجودي
 عين واجبا لوجوده حتى لا يفرق بين التعيين والوجود واذا كان كذلك فلم لا يجوز ان يكون ذلك
 الصفات

الصفات عين واجب الوجود وكانت وجوده كالتيقن بالنسبة الى ماهيته واجب الوجود وهذا هو التعريف
 من ايراد البحث وما كان مينا على عدم زيادة الصفات على الذات جعلناه من العقائد وحكما
 بان زيادة ضلال وهو متضمن لجزء قاعده عقائده على زيادة الصفات على الذات فيكون بدعيه الضلال
 انها امت للبادي والاشكوك فيهم بقيام العرض بالعرض ووقوعه كالمسئلة والبطون القايمة بالكم
 فيخرج للموضوع وهو العرض وما علمنا انه بدعي ضلال واي نسبة له في العقيدة الى العقائد الاسئلة
 بانه الحكم بقيام العرض بالعرض يستلزم جوار كثير من صفاته الفعلية وفيها انه يقوم بالصفات
 الذاتية واللازمة منها على ان جميع القيام مستند الى الذات اولا من غير واسطة فاذا كان قيام العرض
 بالعرض جارا لقيامه بغير الصفات بالصفات الذاتية وهذا خلاف مذهب اهل السنة والجماعة
 وجاز ان تصادف بالصفات التي هي المعرفيات للصفات الاخرى في عوارض الذات وقايمتها فيزعم
 ان صفات الذات لا تصادف بتلك الصفات العارضات لا الصفات المعروضات الطارئات
 للذات وهذا لا يقتضيه فاما حكمه بان لا يجوز قيام العرض بالعرض فقد بطل هذا فليصار هذه
 العقيدة من العقائد الاسلاميه التي هي العقيدة بالصفات بدعيه ضلال انها امت التي في النافذة
 القول باسمه ان يكون المبدأ خلا هو ما ورد به في هذا وهو بدعي ضلال لان مخالفة للعقائد الاسئلة
 لانه عاين العلماء ذهبوا الى مكانه بل هو الحق عليه لا ان يرفع كذا ذهب اليه وادعوا انه بدعي ضلال
 وخلاه مجرد كذا ذهب اليه فلا طرد اما ان المبدأ ليس احد من الامم في الدنيا في الكتاب من العقائد
 المتشعبة عليه واما انه بعد موهوم لا بد ان يثبت له الجسيم تحيزه في الزمان المتيقن انه يكون وجودا
 البتة يكون امتدادا مفرضا في المبدأ بهذا المعنى جاز ان يقيم عليه الدلائل والامتنان بالعقائد الاسئلة
 حتى يصح ان يقال انه بدعي ضلال انه الجبر لا بد منه للجسم فاذا كان المبدأ هو وجودا يكون اما قديما او
 حادافا فان كان عاديا لزم ان يكون الاجسام في الازمان فلو لم وجود جسم لا يغيره لكان قد عاين

مفارقة من الابدان وهو كذا في الفقه من القرآن في مواقع كثيرة منها ان الله تعالى يقول خلق الانسان من
 صلصال كالفخار وخلق الجن من نار في مواقع كثيرة وكلها ادل على ان الارض نوع من المخلوق
 والجن نوع اخر حيث لم يضره الله من الارواح من المخلوق فاذ كان الجن النوعين المخلوقين من الارض
 فيكون نوعا واحدا مع نوعه من الارواح فكذلك في غير من الصادقات التي كذا كونه كذا ومنها ان
 الله تعالى ذكر في القرآن ان يخلق من عصفور بالشرع كالاشراف فيكون بشرية المخلوقين من الارواح ومن
 من المخلوق الا ان الله صرح في القرآن بضرورة الشرح فيكون كذا وانما الشرح فيتم استخرا الارواح المخلوقين
 كان ابيس والله ذكر في كتابه وانتم فيكم ادم حين امر الملايكة بالسجود فليس يكون نفسا مفعلة بل
 وذلك الوقت لم يخلق ادم ولم يمت من اولاده احد وهذا البتة مخالفة لضرورة القرآن وضرورة الدين
 ولا يستدل من العقل فليس الكلام من ان كذا لعن الله قائله الاربعون قوله في
 الوحى والالهام والنامى والالهام فقد عرفت ان كلامهم فيها كذا جعلها امر في كلامنا فقلنا انما
 واما قولهم في الرويا فهو بدعة ضلال لان الرويا عند عامة العلماء هو ان يخلق الله صورة في النوم والله
 على الامور الواقعة في القطرة او ما يقع واما قولهم العلو في هذا على فلسفتهم الفلسفة الكاسدة واما
 بغيره يعايد الاسلام فليقل صلى الله عليه وسلم في الرويا الصلوات ومن اراد من جوامع النبوة فلهذا
 مدخل في العقائد الدينية وايضا في درويا الاشياء وحج وفوق الى ابراهيم عليه السلام الى اوى في المنام ان
 اذلهك فانظر يا ذى القلوب يا ايت افعلي يا ايت الاربعون الله من الصابرين فعلم ان المأمور به
 الانبياء في الرويا هو الوحى الملقى من الله تعالى فان قيل اذ كان روبا الانبياء وحج وهم يقولون
 القوة الخبيثة من النفس المستبعدة فيرى الاشياء ويسمع الاصوات من غير ان يكون هناك شخص
 او صوت فلم لا تكفر كما تكفرون والوحى والالهام واليقظة نفسا الطريق بينهما ان اليقظة يرى فيها
 الملك ويسمع صوتا على اليقظة والاحتياج الى المتداول والتعجب فيبقى ان يكون هناك الصورة والوحى
 على حقيقتها

الحق

على حقيقتها الحق وانما الرويا فانه صورة والله تعالى يسمع في المنام وصورة المرئى في الرويا غير الصورة
 المرئية في المنام مثل قول فليس من الكفر في اليقظة ولهذا الاحتياج الى التعجب ان ادعى شخص ان حاله صورة
 المرئية في المنام غير المرئية فليس من الكفر بشئ لانها اذا دخلت الصورة الوحى للصورة من الوحى والالهام
 والصورة المستبعدة ليست عين الوحى بل هي الدالة على الوحى ولهذا لم يكفر ما يصح كون الرويا من الوحى ليست من
 ضرورة الدين حتى يكون ان الله تعالى في قوله تعالى ان يكون مقام من العلم العقلي فالتفلسف
 اهل الاسلام يخرجوا من العقل الصحيح الى متابعة الاضغاث فقلوا واضلوا كثيرا من الاقوام وادعوا
 بخراب هذه الاربعين من علومهم فكيف من الاحياء والحيات والطبيعات وقربها منهم حتى
 انكروا وصورتها حقيقة في العلم كمال التصور ثم ردوا كلامهم وابتدعوا احكامهم فقلنا فلو كانت
 الارواح كالفراش وما فتوا عند الجهال سمعة الشرح والدين لقافت الفراش وقد مبصنا في استخراجها فاما
 العلماء فممن تخبر من علماء الاسلام وقوم كثير من حكماء الايام قهوا سعيهم جلا في الفنى والخص
 عن لقائهم على طول ايامهم فلو كان كثير من غيرهم موضعها خالفت الفلسفة الاسلام وحكوا ان بعضها
 كفى وبعضها بدعة وهم سعيها ونظروا بعد ان لم يراها ان لها فتم اكثر من ذلك فاستخرجنا اربعة من موضعها
 فحقق فيها المخالفة فقلنا معاها بطلت كلامهم ونظروا من الله وهم كارهون ثم ذكرنا كل واحد من
 الاربعين وبينا ان الكفر منها الى كلام والبدعة على كلام واستدلنا على كفرهم وبطلانها بالادلة
 المقبولة فالى ذلك الذي جعلنا له ما كنا لنهتدى لولا ان هذا تاذ الله فينا اليها فيلسوف المربان
 ذلك ان تخضع لذكر الله المربان ذلك ان تعلم ان لا اله الا الله الهيات ذلك ان تشهد ان محمد رسول الله المظهر
 لك حقيقة الاسلام ظهور الشارح على المربان لك ان الربيع الحق اعنى الاسلام هو الحق في كل شئ فقلنا
 هذا من شأنه فيلسوف والله ما يتبع باعالمنا لك ان الارواح لا اله الا الله ان
 كان علومنا جوهرا لا نرى شئنا في اول ما شهدنا في الباطنة لولا ان اظهرت علينا ابراهيم العقل الصريح

انما بقدر الدين محمد العربي صلوات الله عليه واجبه عليه وتلك الدنيا بقدر ما يقع عقلا ثم رجع النبي اليه
 ثم دعاه وما استكمل عليا من السمات التي جازت من قبل من اجتهاد وخلق وادب واجتهاد ثم بعث
 ومعهما دعوة ثم دعاهما فلقد اتيتهما بما وهبتهما ان ثبت عليهما وجوب ما بعد دينهم ولزمهم في دينهم
 ثم بعث ولزمهم قول دعوتهم وورعتهما في دينهما ما كانا عليهما من الاعتقاد والحق والعدل والبر والحق
 عرضنا ما عديت فقاما بالاجابة الشافية والافضل التي قلنا من سمعها الى الحق كما في قوله تعالى ولا يظن
 ان الناس على شيء حتى يعلم احكام الشريعة ونزلت بهيول النفس وتوابع الحق المعقول الموزون المنقول من
 الشريعة المعقول من الله والرسول فالله سبحانه عند طاعتين وفي الحق رابعين والحمد لله رب العالمين
 ولا احكام الله ما يعين فاعلموا ان الاسلام نسيم وشم وعلم اليقين قول الايمان نؤمن وباقين
 يكون لك اجرهم واخرجهم من كل جهاد وعديتكم الى الصراط المستقيم فقال فضل الله يا فيسوف
اجتهدتكم الذي يذكرك واعلمك واكرمك وادرك ولم يطيع على قلبك وجعلك ممن قال لهم وادعهم
ما نزل الى الرسول ترى عينهم تفيض من الدمع في اعرفهم من الحق يقولون ربنا انما في كفتين معاني
واقية من نور الله ياتي في قلب المؤمن انفس منك انك ساجد الى الحق فتقود وتخرج ما في اليك من دواعي
العلم وتكون فانك لما ارحمت الدخول في الدين فبينك ان تقوم فتقتل وتوقل في النظر للدخول
في الاسلام ثم رجع فتشهد بالثبوت في هذا الصراط المستقيم في هذا العالم البشري في دينكم هو قصد التقرب
الى الله فكذلك يكون قصد التقرب من الله في الدخول في الاسلام مقبولا لهذا الاعتقاد كيف
يفيد صاحبكم يعلم بخلق الله تعالى في هذا الصراط المستقيم من وجهين الاول انه اصل الايمان
اذعان القلب وبه يحصل سلفا من الدين كما هو في الشريعة السلفية بالثبوت في الدين الا ترى ان
الكافر اذا كان فيكم لا يقبل في الاسلام واذن في القلب هو اصل الايمان حاصل
بقبول القلب وذلك كما في الامور لا اعتدال بغيره وهو قصد الاسلام بنفسه فهو ان يكون
 قصده

انما في هذا الوقت من الشريعة من اجاس الشريعة وهو لا يورثه في الاسلام هم

قصد التقرب مقبولا بفتح اليقين من غير ما يكون في النية ثواب ثم اذا اعتقدت باقتناع فقل بلسانك مقبولا
 لقلبك استعدي اقر واخذ من ان لا اله الا الله واقصد بهذه الكلمة اثبات توحيد الوحيه واجبا للوجود
 وادع لا شريك له في الالفية ثم قل استعدي اقر واخذ من ان محمد رسول الله الذي قاله في الانبياء
 وموسى ومحمد من خزانة لبيان ما وصفناه في حق شخص حقيقة الشخصية عندك ارسلا اليك
 ودين الحق وامنته بما عايناه من عند الله امنت بالله وملائكته وكتبه ورسله واليوم الآخر والقدر خبيرة
 من الله وبرئت مما اعتقدت من الفسقة مما كان في هذا العالم الشريعة واعتقد جميع عقائد الاسلام على
 الوجه الذي عليه عامة الفرق الباطنية الذين هم من السنة والجماعة واما من المسلمين فوق الله
 الفيلسوف فذكر ما علقه فضل الله في الدخول في دين الاسلام وتشهد بالشهادتين ثم حضر حضرت
 السطان وعامة الفلاسفة الاثني عشر الذين كانوا معكم وكذلك اسلم للحكام المرافقون له اسلاما
 تاما كما سلكوا في دينه على ذلك فاستشهد حضرت السطان الغازي بالظاهر المجاهد في سبيل الله سلطان
 الروم على ذكره التحية والتسليم فله الحكم السليم والقلب السليم الذي جرى بفضله هذه المباحث واستقر
 اهل الاسلام بن ولته على الفلاسفة فاما السطان اذ كتبت الكتاب بالبرية ثم ترجم بلسان
 الافرنج وبعث الى قبة الحكماء وسلاسل الافرنج ليعلموه ويقروه ثم يوفوا بالودع ان الفلاسفة
 الاعظم والجماعة الذين جازوا معكم ان قبلوا الاسلام فحق اليهم يقبله وبعث الكتاب مع
 الاعظم ليعلمهم ثم حاولوا ويحكمهم وفيهم من اسلم الصراط المستقيم فكتب الكتاب وترجم ما بعث مع
 الفيلسوف فوافقه الفيلسوف السطاني والعالمي وياه السطاني واعطاه من الاموال ما لا يقيق
 حاله لئلا يفتقر الى المال فذهب اليهم واقرهم بالكتاب وحكي لهم ما جرى من الخطاب فانعموا
 للاسلام ودخلوا فيه على وجه الاسلام ولم يجمع في اسلامهم ودخولهم في طريق الفلاح الى ضرب
 النيوف وطعن الرماح وجازا في ميدان الايمان من غير ان يفتقر الى ما لا يملكه الجهاد وبالي

القول القوي غير انه يضطر المجاهدون بالركوب الى الجهاد فظهر فائدة علم الفقه وان اعلام علماء
 كاسرة لجنون الكافرين وسواد ملادهم حين سواد عساكرهم المجاهدين ثم للفرقة الذي وقعنا ليا
 فهاضات الفلاسفة على طريق لم يسبق فيه كما لا يخفى على السامع في تحاويه وذكرنا ذلك المبدأ
 مفصلا واضحا مشروحا بالآيات من القرآن المجيد فربما بالشواهد من احاديث النبي
 الجيد في ضمن حكاية سفير معارضة الفيلسوف وعالم الاسلام ومفاضة الحكيم مع ارباب علم
 الكلام كما الجهاد الله كما روى المناظر في روح الخواطر من طائفة مطالعة كافية واقية اطلع
 على اكثر خصوصيات علوم الفقه والكلام وعقائهم بمقادير من الاسلام وما كان هذه الفاتحة
 الخامسة التي ذكرنا فيها العلوم العقلية وذكرنا في اخرها فهاضات الفلاسفة معقولة لبيان
 ان سورة فاتحة الكتاب مشتملة على مقاصد جميع العلوم العقلية والغرض من ذكرها ان دعاء
 المؤمنين في سورة الفاتحة اهدنا الصراط المستقيم وقد سأل المؤمنون في هذا الدعاء الصراط
 السوي الذي هو الوصول الى السعادة في الدنيا والاخرة وادراك الصراط المستقيم الذي هو مطلوب
 المؤمنين ابايا الشئ والنقل واما ما يعقل الصحيح وقد ذكرنا في الفاتحة الرابعة المقدسة على
 هذه الفاتحة كيفية ادراك الصراط المستقيم على طريق الشئ قصدا لبيان كيفية ادراك الصراط
 المستقيم على طريق العقل فذكرنا العلوم العقلية النسوية الى الفلاسفة كلها بتميزاتها و
 موضوعاتها وغاياتها ثم نظرنا في مقاصد العلوم فوجدنا في شئ منها ما يمكن ان يكون
 في الفقه للشرح الا في الصيغ والطبيعية فنظرنا فيها فربما اننا فيها نحقق الفقه للشئ في
 اربعين موضعا منها عشرة موضعا يكفر القائل به من الفلاسفة وعشر موضعا يتبع
 القائل به ففصلنا هاهنا مريضا مقاصد القائلين واجتبا عنها وبعنا الشبهة وانكسر فيخلص
 ثبات الصراط المستقيم بطريق العقل غايته يسر الخ الخلف هذه المواضع الاربعة في خلاصة

العلم
 والجهل

العلوم الالهية والطبيعية من الخارج عن الله تعالى فظهر فائدة علم الفقه وعرضا بيان الصراط المستقيم على طريقة
 العقل الصحيح فوفقنا الله تعالى لا تمام ما قصدنا وحصل في توجيه معرفتنا ثبات الفلاسفة على الصراط
 الواضح الحق والهدى على ذلك والا نشع ان شاء الله في الفاتحة السادسة ونذكر فيها بعض
 مقاصد قوله تعالى طراط الذين اتهمت عليهم غير المغضوب عليهم ولا الضالين ومن فيها الفرق بين
 المذنب عليهم ومن المغضوب عليهم والضالين ووفقنا الله لما يحب ويرضى وصلى الله على سيدنا محمد وآله
الفاتحة السادسة في بيان بعض المقاصد المذمومة في معنى قوله تعالى الموت عليهم
غير المغضوب عليهم ولا الضالين وبيان الفرق الفاتحة التي قبل فيها اتهمتهم عليهم و
 فرق المغضوب عليهم والضالين المجهولين عن الصراط المستقيم اعلم انه المذكور فيما سبق ان علماء
 الفقه قالوا يريد بالمذنب عليهم الذين هم على الصراط المستقيم المسجونين ووجدنا في هذه الآية
 والا اعتقادا صحيحا والا استقامة على الحق الصالح اعظم النعم فذكر الله تعالى ان الصراط المستقيم
 صراط النعم عليهم ولم يذكر انه الذي اتهم عليهم ليرهب الزاهب كل مذهب يصح ان يكون لغة كانه قد
 هراط التضييق بالانعام عليهم اي نعمة كانت تصير ان يعطى لا حزم من الراد الله انعامهم ثم قال للتضييق
 واريد بالمغضوب عليهم اليهود لان الله غضب عليهم وعلى منهم من لم يكن لرضا عن شئ من ويكون
 سائضا عليهم كما قال في كتاب المجيد ويا ايها الغضب من الله وقال من لعنه الله وغضبه عليه وجعل
 منهم الفرقة والمنازير واريد من الضالين الضالين له نعم صلوات بعد تحسني صلوات الله عليه وآله
 وامرهم النبي من دون الله وقد مر هذا التفسير في أم الكتاب ويمكن ان يقال لما كان الا اعتقاد
 الصحيح الذي هو عن القلب والعقل الضال الذي هو على البدن موجبا للنجاة يوم القيمة في انفسها
 وقع خلاصا لاصحاب يوم القيمة لا يكون خالفا عن الشباعت جاز ان لا يكون له اتهمتهم عليهم
 انهم الله عليهم باعطاء الا اعتقاد الصحيح والعقل الصالح ولما كان قوله تعالى غير المغضوب عليهم

اجمعين

وكانت فيهم من لم يكن صاحب العمل الصالح لم يكن صاحب الاعتقاد الصحيح

ولا الشاكن عليها واقعين مقابلا للمع عليهم لربنا المقصود عليهم من لم يكن صاحب الاعتقاد الصحيح
والشاكن من لم يكن صاحب العمل الصالح لم يكن صاحب الاعتقاد الصحيح
منهم بعض المستعمل عليه من المع عليه وهو الاعتقاد الصحيح والعمل الصالح ولما ورد في حديث
رسول الله صلى الله عليه وسلم انه قال سئل عن رجلين سئل في كلام في النار الا في مرة واحدة
فيل يا رسول الله ومن هذه الفرقة قال الذين اثم ما انا عليه اليوم واصحاب الفرقة الثانية جنة من المسلمين
اصل السنة والجماعة المبدلين عن البيعة وباقي الفرق كلام في النار لا اثم تركوا الاعتقاد
الصحيح وتركوا العمل الصالح فالاول هم المقصوب عليهم بواسطة الاعتقاد والاول
الفا سئل في الذين هم تذكروا العالمين الصالحين بواسطة الاعمال الصالحة ليدلوا من بينهم الفرق
الناجية الى سوسة باهل السنة والجماعة الذين هم اهل النجاة بواسطة الاعتقاد والاول
الصالحين فقولوا ولا لما نظرنا الى اصول الاعتقاد الصحيح في الاسلام وجبنا انما سئلنا
بالمبدأ او متعلق بالمعاد انما يتعلق بالمبدأ في قوله امان ان يكون متعلقا بالذات والصفات او
بالرسالة او بالرسول وتوابعهم كالامة وفي كل واحد من هذه الاقسام اعتقادات صحيحة اعتقدوها علماء اهل
السنة والجماعة الذين هم الفرق الناجية وفي كل قسم جماعة خالفوا اهل الحق وهم المقصوب عليهم
والعلم بهذه الاعتقادات الصحيحة مع العلم باحوال المخالفين ودلائل الطريق وترجيح الحق من الاعتقاد
بالدليل هو علم الكلام وهكذا في كل من اهل الصلوة والادب من اعمال هذه السنة والجماعة
الذين هم الفرق الناجية وقد بينا انهم الفقهاء والاحكام الذي هو عمل بها يكون من اهل العمل
الصالح وللمع التفتيش في حوزة علم فروع الفقه وتبين اول اصول الاعتقادات مع ذكر
افعال المخالفين وتبين بطلانها ان شاء الله تعالى ونقر الا اعتقاد الحق اما الاعتقادات المتعلقة
بالاهيات فهي اقسام القسم الاول الاعتقادات المتعلقة بالذات والمخالفون فيها فرق اولهم المتفلسفة
وفي النعم

هو العلم بالاعتقاد

ولما انهم لا اهل الحق في هذه العقيدة من اهل الكلام ذهاب الى ان الذوات مشتركة وذات الله تعالى
من الذوات الجلية وجوب الوجود والعلم باسمه والقدرة التامة وقال الحكماء ذات الوجود المشترك
بين الوجودات وهو محتاج عن الغير فيقول بلى فيكون عدم عزو صفة للغير فان وجود الحكمة **مستلزم**
بقاؤه لما يسميه مقابله ووجوده ليس كذلك وهذا هو البطلان فان صاحب النواقض لم يحقق
عند هذا النقل بل هو قد صرح الفارابي وابن سينا بخلافه في انهما قال الوجود المشترك الذي هو
الكون في الاعيان لا يخلو بينه وبين الضرورة وانما هو مقادير وجود خاص هو البحث قال
وخلص الله وانما تركنا ذكر هذا المذهب من الحكماء في التفات لا يصحح البطلان ولا اعتدوا
ولا اعتدوا بنقل من هذا المذهب عند من له ادنى شحنة الفرق الثانية من المبتدعة
الحكام في الاعتقادات بالذات الكرامية وهي الفرق في هذا المذهب ان الحكماء
ذهبوا الى ان الله تعالى ليس في جهة من الجهات والافاق الكبير وقد برهن ان لا قدم له شواهد
وعليه الاتفاق من الحكماء من اهل الاسلام وذهب بمسألة الكرامية الى انه في جهة فوق وبطلانها
الفرقة الثانية الحسنة ومذهب اهل الحق ان الله تعالى ليس لهم لا ذكر كان جسم كان في جهة
وجهة فيكون حادثا اولاد واجب الوجود وكل جسم مركب وكل مركب ممكن والجسم ذهاب الى انه
جسم وقد شكل ان القول بكونه نقا جسم كقولهم ذلك لا كثر الجسم والجواب ان الجسم جرم
ان كل موجود جسم فعند من في الجسم عند في حكمه في الوجود عنه ولهذا لا تكفر اولاد لا تكفر اهل الفقه
حتى عند احتمال ان ويل الفرق الرابعة جملة المتصوفة ومذهب اهل الحق ان الله تعالى لا يتحد
مع غيره ولا يخلو في شيء وجوزها ان الصورية والنصاري عليه تعالى لا يخلو ولا يخلو انما استحال لا
فقط اهل الفقه لا يتحدان ضرورة لا في المعنى بل في الحقيقة وان يصير في بعض شيئا آخر
ويبين ان العقل هو من الطرفين فيكون انما لذلك سواء كان هو واجب والحكماء او من الحكماء

قوله تعالى لا اله الا الله وحده لا شريك له

قوله تعالى لا اله الا الله وحده لا شريك له
كذلك جعل في الخلق وقام على سبيل التبعية اي بحيث لا يتقدمه غيره
قال صاحب المواقف للتصاري والصوفية جيل في الفناء والخلود فانه التصاري قد سوا الى الفناء
بقا بالمسيح وطلوه فيه ويكنى من القصور فيمن يملك ويقول لا خلود ولا فناء ذلك في شئ
بالغيرية وفيه لا يقول بها بل يقول ليس في دار وجود غيره وهذا القول في شئ من غير العلم
صاحب المواقف قال في فضل الله تعالى ما كنا نسمع ان الصوفية قالوا بالانوار والخلود
وكنا نحن لا نجد صوفيا حكما فحقا في العلم حتى نلتزم عن هذا المعنى ونلتزم من ان يتكلم في
فيه على قواعد العقل الصحيح حتى اذكر بعض استادنا المحققين الذين كان له حجة في علم النفس
وكان منهم من فسلكه عن هذا المعنى والتبنا من ان يتكلم في قواعد العقل ولا يقول لنا هذا
بل هو دراهم العقل ان العقل اذا لم يبلغ احد الشئ كان ذات يكون جازا ذلك الامر عند ان
يكون محالا عند العقل فاذا كان الشئ عند العقل الصحيح الذي كان فليسا عن شوايب الزم محالا
فعدنا لا اعتدنا به اصلا فقال الاستاد الصوفي الذين يقولون ان المفهوم الحقيقي للقاء وان يصير
شئ بغيره شيئا اخر فبعد ظهوره في القواعد للفتة والاصطلاح فان معنى اللفظ في اللفظ ان
يصير شيئا شيئا واحدا لا في الوجود ومعناه سيرة الشئين واحدا وانما في اللفظ
فان القوم يقولون في الفناء العالم والمعلوم انهما ليسوا شيئا واحدا وليس معنى الفناء العالم بالمعلوم
ان يصير العالم شيئا بغيره معلوما فلا يتقدم على الباقي هو المعلوم ليس هذا عنهم البتة لانه في
اللفظ والاصطلاح فاقول العالم الذي هو المعلوم لا يفي من ان الشئ لانه بغير العالم وليس
المعلوم بغيره كذلك اذا قيل ان العبد يتحدى رب العالمين من ان يتركه الا شئ واحد فاما
ذلك الشئ عيدا وربه وللوجود ان يكون عبد الاله في الوجود بانفسا في ذات الله ليس هذا
الذات

193

الذاتية والمراد منها بانها العبدية بقا انما الرب كما ورد في الحديث القدسي لا اله الا الله
بالانوار في اجتهادها فاجتهاد كفت حجة الذي يجمع به وبغيره الذي يجمع به وبغيره الذي يجمع به وبغيره
وفي بصره وفي بطنه من المراسم الاتحاد وهو معقول لا شبهة فيه فاما انفسا بانفسا انفسا
والشكك بالمرتب الاول تفسير الاتحاد بذلك المعنى الذي يقولون وتفسير بقا العبدية بقا الرب
بقا ذات العبدية بقا ذات الرب وكلاهما غير معقول بل المراد بالاتحاد ما ذكرنا من بقا الواحد
فانفسا الاثنية والمراد بالانفسا والبقا انفسا الاثنية وبقا الاثنية في شئ واحد وهو في شئ واحد
العقل وانما للخلود فهم يقولون معناه القيايم بالغير ومن لم يدرك في شئ بغيره فاعلم ان
بالغير بل معنى للخلود في القبر وهو معنى شئ به لا قال رسول الله صلى الله عليه وسلم يقول الله
ربنا في آخر كل ليلة والمراد منه قرب رحمة وكذا ههنا فان المراد بالخلود قرب من العبد نحو
ان العبد والخلود انما كانا في شئ واحد فاما في شئ واحد فاما في شئ واحد فاما في شئ واحد
فمن على قواعد العقل ولا يورد عليه شئ من الاشكال والله اعلم الحق الحاسر الجوس ووافهم
انما يميزه من ان الحق ان الله لا لا يتقدم بل انما هو الحادث وهم يجوزون معنى عدم قيام الحادث
ان يتقدم ان يقوم بل انما هو حادث ولا بد ان لا من تحو على النزاع ليكون توارد اللفظ والاثبات
على شئ واحد فيقول الحادث هو الوجود بقا عدم وانما لا وجود له ولم يتقدم ويقال له
متقدم ولا يقال له حادث ونحوه اقام الاحوال وجوز تخلفها بالحق والاعتقادات
والنسب وجوز تخلفها اتفاق السبب فانسب الى ما يتخلف انفسا بباري بقا بارتفع لجلده والا
جاز فانه قد موجود مع كل حادث ومن لا يتقدمه المعية واذا علم الحادث فلهذا لم يتقدمه
بعد ان لم يكن هذا حقيقة المقام فان شاع الجرح من حدوث الحادث في شئ واحد على تقدمه وانفسا
وذلك بنا في الوجوب الذي قاله وهذا الدليل هو المعتمد عليه في هذا المطلب كما قاله

قوله تعالى لا اله الا الله وحده لا شريك له

الحق الطوسي ويمكن دفع المنع بان يقال هذا الدليل يثبت على ان الصفات عين الذات وتغير
 في الصفات يكون تغيرا في الذات الفرقة السابعة الحكمة المشافون ومنه هذا الحق ان
 الله تعالى ليس له كيفية محسوسة وليس له لذة حسية ولا لذة عقلية وجوز الحكمة ان يكون
 له لذة عقلية وقد مر هذا البحث في التفافات الفرقة السابعة مسائل الشك في وجوب
 اهل الحق ان الله تعالى واحد في الالهية والمعبودية ليس له شريك والحكمة في الاول واحد
 في الوجود اذ لو وجدوا في الوجود نفس الماهية كما في البعث لا مستلح الاستينية بدو
 الامتياز بالبعث فتترك الواحد وان كان محال في ذاته ان لا يكون شي منها واجبا والمقدور
 قال صاحب الموقف هذا الدليل يثبت على ان الوجوب وجودي فاني سمع ذلك ثم قلت ولم
 يمكن منع كون الوجوب على ذلك التقدير نفس الماهية فلا يكون البعث شيئا اذ غنا عن
 اثباتها لان الوجوب هو المقتضى للبعث والافان لا يثبت ان لا يقتضي شي منها الاخر
 فيكون انكناك الماهية في الوجوب الذاتي الذي هو عين الذات والبعث نتيجة الوجوب
 لا ببعث وان منع او يستحيل ان يوجد شي بلا عين الوجوب فيلزم تاخر الوجوب عن البعث
 وجه بدو لانه الوجوب الذاتي الذي هو عين الذات يجب ان يكون متقدما على ما عليه عمله
 لم يستقبل ان يكون هناك امر انث مقتضيا لها ما حتى يتلا زمان لا جله واذا كان الوجوب
 هو المقتضى للبعث امتنع التمدد لما علمت ان الماهية المقتضية لتبعثها هي عينها في نفسها
 والدليل الاصل الذي يثبت على الوجوب الذاتي ايضا ان يقال علمه بعين واجبه لوجوده للغير ان يكون
 غيره والا كان الواجب محتاجا في عينه الى غيره وهو محال فان الاحتياج في البعث يقتضي الوجود
 في الوجود فان الشيء لم يبعث لم يوجد بعينه ان يكون علمه بعينه ماهية فيمتنع ان يكون متقدما
 قال الحكيم لا واحد من قادرين وان لم يكن كذلك وجده قادر ان كان نسبة المقدور لهما

في وجه البعث بالوجوب لا يكون له عين في ذاته

سواء اذ اقتضى المقدور انهما المقدور الا يمكن فينبغي التسمية وتوقع صدور واحد منهما فلا يلزم
 الترتيب بلا مرجع ووقع المقدور العين بهما بطلان الترتيب من امتناع مقدورين قادرين ولو ما ايضا
 فربما مثل ان يريد احدهما شيئا لا يخرجه كركه جسم وسكونه كرم اجتماع الصديقين وقامعا اخر
 احدهما ان لم يقع مراد واحد منهما يمكن اثبات التوحيد بالادلة العقلية لتقديم توفيق محنها على
 التوحيد وهو كثيرة مشهورة ومع الشبهة انه الواجب واحد وفيه الوضعية فانه لا يكون بوجود
 الزماني واحدا في الوجود وايضا كما في ابطال قوله عليها اسم لا يثبت بل الخذوها على انها غايل الانبياء
 اوانها او المصلحة او الكواكب واستغنى استغنىها على وجه العبادة وتوسل بها الى الله هو الله
 حقيقة واما الشبهة فانه قالوا الجدل في العالم غير المتناهي وشرا كثيرا وكذا واحد منها فاعل على
 والا كان فاعل واحد غير وشرا ولا يكون الواحد كذلك بالضرورة والى جواب منع قولهم الواحد
 لا يكون غيرا وشرا غيرا بمعنى انه يوجد غيرا وشرا كثيرا من سبعة طوائف اتم اعتقادات باطله
 في ذات الله تعالى وتزبيد على الايقين بانه تعالى لا يصفون القسم الثاني الاعتقادات المتعلقة
 بالصفات والمخالفون فيها سبع طوائف الاولى المعتزلة والعلوية مذهب اهل القيان الله
 له صفات زائدة على ذاته فهو عالم بعلم قادر بقدر مريد بارادة وعلى هذه الالاه الصفات صفات
 ولو كانت نفس الذات كان المفهوم من العلم والقدر وغيرهما امرا واحدا وانتهى في ذلك بطلان قوله
 بقيل الحمل من العالم والقادر على ذاته ولو كان مفهوما كونه حيا عالما قادرا نفس ذاته لم ينفذ محالها
 على ذاته وكان بمثابة خلق الشيء على نفسه والباطل كونه ناقصا ولا مجال للجزئية فبطلت
 البراءة على الذات واجابوا عن ذلك ان الدليلين المذكورين يدلان على تغير مفهوم العلم
 والقدر وغيرهما وزيادة مفهوم العالم والقادر وتغيرهما عن مفهوم الذات لا على تغير حقيقة
 ومفاهيمها للذات ولا على زيادة ما صدق عليه هذا المفهوم على حقيقة الذات وعلى البراءة

قاله فصل الله عن اجسام هذا الكلام ورد في ما هو سابق فيها من ان الله لا يتغير ولا يتبدل
 الاوقات الذي منه هذا الحق يستلزم تسلب القدرة والاختيار لانه انما اذا كان الله تعالى على الشيء مستقرا
 فلا يقال انه ذلك الشيء مستقرا مستقرا لانه يقتضي الاختيار ان يكون الفعل والترك كلاهما محتملا عند
 الترتيب لا يصح لا سمي الله انما كما عنده وكيف يكون محتملا بالنسبة اليه وليس هذا الا تصنع في الكلام بمراد
 بمراد رفع نسبة القول بعدم الاختيار والله اعلم الفرقه الثامنة في القدره ايضا مذهب اهل الحق ان الله
 عاثر بالنسبة الى كل المحركات وقالت الفلاسفة لا يمكن صدور الاثر عنه لانه لو كان له حقيقة في الواقع فليس له
 يصدر عنه الا الواحد والذليل على عدم القدرة على المحركات جميعها ان مقتضى القدرة الذات بوجود
 استا وصفاته لا الله والمقتضى له وانه لا يمكن له ان لا يكون له لا في الوجود ولا في الوجود بل في الوجود
 ونسبة الذات الى جميع المحركات على السواء ويغير النسبة في ذلك بالذات لا يتغير اما دليل الثاني على انه لا
 عند امر الله والرد عليهم وامتناع الكلام في هذه المسئلة فيقدر فيها ان الفلاسفة من اراد الاطلاق عليه
 فليس احد الفرقه الرابعة في حق القدرة مذهب اهل الحق ان الله تعالى قادر على الخير والشر والجميع
 بقادر على الشر والاف يكون شريرا وهو خير ايضا فلهذا من غير ان يشرع له ان يكون الشئ بالخير والجميع
 ان شاء الله وعدم اطلاقه في الشر عليه لا ينافي ما كان الشرع عليه لا ينافي ان شره في ذلك حقيقة
 طبيعة في الحقيقة لا يقدح في الحقيقة لا يوجب له لا يوجب العلم بغيره وشره وشره وشره
 تفصيل في قدرته تعالى والجواب انه لا يوجب بالنسبة اليه فانه لا يملكه وان سلم فهايته عدم الفعل
 لوجود الصارف عنه وهو العلم وذلك لا ينافي القدرة ما ليس فضل الله كونه الاشياء ممكنة لا يوجب ان
 لا يكون تبيين بالنسبة اليه فانه القبح امر ثابت للشيء سواء صدر عن مالك ذلك الشيء او غيره
 فلهذا انما الشخص بغيره وحده في نفسه سواء كان ذلك الشخص ملكا او غيره وعدم الفعل لوجود
 الصارف عنه لا ينافي القدرة بل هو لا معنى للقدرة انما يصح لصاحب الفعل وهو ان القدرة بالحق الجواب

والترك اذا كان الصارف موجودا مع ان يقال ان
 لا يوجب لصاحب الفعل

ان يقال ان الله قادر على القبح يعني ان يرفع عنه الفعل والترك كان اختراجه انما قد روي العالم على الله
 يصح عنه الوجود وتركه كونه اختراجه والاختيار لا ينافي القدرة والجميع فعل القبح منه
 ان من حيث القدرة على يصح عنه وان لم يصح له المحرك المصنوع فانه في الاشكال والله اعلم
 الفرقه الخامسة الفلاسفة مذهب اهل الحق ان قدرة العلم على جميع المعلومات الممكنة والواجبة
 والمقتضية في العلم من القدرة لانها مختصة بالممكنات دون الواجبات والمقتضيات والدليل على ذلك
 في القدرة وهو ان الموجب للعلم ذاته والمقتضى للعلمية ذوات المعلومات ومقتضاها ونسبة
 الذات الى الحق سواء وقالت الفلاسفة لا يعلم بالذاتيات التغيرية للزوم التغير في علمه اذا علمت
 ذبنا في الدار ثم خرج عنها والجواب يمنع التغير في الالفاظات وقدمي نقا صيل هذا الحق فيما سبق
 من انما كانت الفلاسفة الفرقه السادسة المعتزلة مذهب اهل الحق ان ارادة الله قديمة وقائمة بذاته
 الخواص كانت حادثة لاجل ان ارادة اخرى والزم التسلسل وقالت المعتزلة انما حادثة قائمة بذاتها
 لا بد ان تكون ثابتة على ان تخصيص الشيء يجب ان يكون حادثة عند حادثة لكونه موجودا قبله لزم الترجيح
 بل هو موجود ولم يجر قيام الحوادث بذاته للجواب ان الارادة لا تثبت انما صفة ولا يجوز قيام الصفة بذاتها
 والذات الجزئية ان يكون قائمة بذاته فلا يمكن ان يكون قديما ولا يجر قيامه بذاته لانه اذا لم يجر قيام
 الحوادث بذاته وقال الكرامية انما حادثة في ذاتها وتنفك بطلانها بالزوم التسلسل في الارادات
 علم ان قيام الصفة بذاتها غير معقول وقيام الحوادث بذاته نقا بطلانها ولا يصح التحدث
 في الذات الفرقه السابعة الكرامية مذهب اهل الحق ان الارادة قائمة بذاته الله تعالى وقالت
 الكرامية يجر قيامه وقائمة بذاته الله تعالى دليل اهل الحق ان الارادة صفة والله تعالى هو صوف الجاهل
 صفة في قائمة بالوصف والمكانات ذات الله تعالى فلهذا يجب ان يكون الارادة التي هي صفة وقائمة
 قديمة والاراد في قيام الحوادث بذاته الله تعالى وبطلانها بكون الارادة قائمة بالكرامية

لما جرت اقسام الحوادث بذات قائلها انما قايمة بذات حادثة وقد افاض الدليل عليهم بان لا يجوز ان يكون
 خلافا لادب الفرقه لثبوت المعنى كونه من اجل ان كلام الله تعالى صفة قايمة بذات وقائت
 المعنى ان كلام الله تعالى اصوات ومخروف في لغة الله تعالى في مخبره كاللوح المحفوظ او جبريل او النبي وهذا
 لا ينكره الاشاعرة لكنهم يثبتون امر اخر اذ خلاصه وهو المعنى القايمة بالنفس عبر عنه باللفظ والادب
 الكلام حقيقة وهو اللفظ القايمة بذات الله تعالى وهو مغاير للعلم والارادة لا لفظا بل كونهما من اجل
 لانه قد ابرأ الرجل بالامر بغيره كالخبر لغيره هل يطعمه ام لا واذ قد ابرأ الرجل عما لا يعلمه من العلم
 قال النفوس الله تعالى قال ان كلام الله تعالى ان يقول المكتوب في الصاحف المحفوظ في الصدور
 والمخوف بالقرآن قرآن ام لا فان كان يقول ان قرآن لم يبرأ من المعنوية وهو لفظي او
 انه ليس بقرآن فهو مخالف لصور الكتاب والسنة ومن جملة ما قاله يهود الله صلى الله عليه وسلم
 لا تفرق بين القرآن والارض المحفوظ ولا شئ اية السافرة هو المكتوب في المصحف فيكون قرآنا
 او يقول اطلاق القرآن عليه لانه كان كالموسى من قول الاشاعرة وهذا بعيد جدا فقد اشتهر بين
 السلف اشتهاؤا بآيات اطلاق القرآن على ما في المصحف بلا ارادة الجاهل في التحقيق ان القرآن يطلق
 على المعنى النفسي والمخوف معا والترتيب الذي هو من المخوف والصوت انما هو على اللفظ
 والقرآن والكتابة كالخبر ما فظة الحافظ فانه لفظ ومعنى ويعرض الترتيب في الجملة وما دام في اللفظ
 فلم يترتب وجب الحديث فالقرآن القديم هو مجموع اللفظ والمعنى واللفظ واللفظ ^(وهو)
 والكتابة جاذبة والمخوف المظهر المكتوب هو القديم وهذا ما ذهب اليه صاحب الموافقات
 عن محمد بن الحسن بن علي وهو قريب بقا عد السلف وقد بسطنا حقيقة في شرح عقائد المتكلمين ومن
 اراد التحقيق فليجد الفرقه السابعة المعنوية من اجل الحق ان الله تعالى امر موسى بالتوحيات
 يوم القيامة وبراه المواسون منقضا عن المقابلة والبراه والمكان قال الاموي اجمعت الامم من

الاشعيات على ان رؤيته الله تعالى في الدنيا والاخرة جاذبة عقلا وانما هو الى جوارها سعادة الدنيا وانما ينضم
 ونفاد اخره وحل جوار ان يكون الشام فقبل لا وقيل نعم والحق انه لا صانع لهذه الروايات ثم ان رؤيته حقيقة
 قال السب بعض المتكلمين لم يبرأ من الشراء انما اذا نظرنا الى الشئ في الدنيا انما اذا غشا العين فعند التفسير يعلم
 الشئ على حده وهذا المنة مغايرة للام لا في الشيء الروية بالضرورة وذلك لافلا سعة في عاين الاما
 المقدسة لا في زيادة انما انكشاف الروية ولا بصار ان الله تعالى ليس جسيما ولا مهيمة ويستعمل عليه مقابلة
 وجهه وتقليد حقيقته ونحوه ومع ذلك يعلم ان ينكشف انكشاف القولية البديهة في الاحاديث الصحيحة
 وان يحصل لروية النفس النسبة اليه تعالى في الدنيا والآخره بالروية والسب فصل الله ذهب اكثر علماء
 السلف عن الحديثين والتفسير والتفهام ان رؤيته الله تعالى واقعة في الاخرة للمؤمنين ومن خالف هذا فليس
 واقعة في الدنيا فذهب اليه الطوائف وذهب الاخر من الحديثين الى الوقوع لرسول الله صلى الله عليه وسلم في ليلة
 المعراج والسب ذهب من الضميمة ابن عباس وايضا كعب وكثير من الصحابة والى عدم الروية ذهب ثلثه
 من الصحابة واما في حقيقة المسئلة رسالة سميناها الا يحتاج في رؤيته رسول الله صلى الله عليه وسلم ربه ليلة
 المعراج من اراد تحقيق هذا التظلم في رجعها فله تسعة طائفة لهم اعتقادات باطلية واصفات الله
 ذكرنا انهم وابطلها بالحجة القوية والحق انه على ذلك القسم الثالث الاعتقاد ان المتكلمة بآيات
 والى القول تسعة فرق الفرقه الاولى المقابلة من حيث اهل الحق ان جميع افعال العباد مخلوقة لله تعالى
 وحدها وليس قدرهم تاثير فيها نعم قدرت الله وتسميها جميع المحركات وحدها بخاصية اهل الحق
 الصمد موجود الا فعله بالاختيار لوجوب ان يعلم تعالى صفة الله ثم بعد اعاد الشريعة فلا بد ان يبرأ الا
 ما اظهره في قلوبهم من هذا المعنى منده وفي الاجر القليل والاختيار شرطه بالعلم كما يشهد به التفسير
 تعالى صلا لا فعل الصادرة عنه بالحق لا بد ان يكون مقصودة معلومة واما الاشارة في قوله
 انما لا يشترطية ذلك الفعل وكيفية وكذا السابح بالما شئ قطع صفة معينة في ذات معين

في الله تعالى عليها

بصفة النفس ولا يشك ان هذا امر ثابت للصفات في انفسها وانه العقل يدركه انما في الملازمة والملازمة
 ان ملازمة العرض والملازمة له فاما في العرض يقال له حسن وما خالفه يقال له قبيح وما لم يكن موافقا او
 مخالفا يقال له حسن او قبيح ويعبر عنها بالمصلحة والمفسدة وذلك انهم عطفوا على اختلاف بالاعتبار فان
 قيل زيد مصلحي لا عدله مفسدة لا وليا له الثالث تعلق المصلحة في العاجل والثواب في الاجل والافضل في
 العاجل والعقاب في الاجل وما يدور فيه الضرورة من الاحكام كقبح الظلم والكذب وقيل الانبياء يعرفون
 فان الناس يطعنونهم بذلك وليس ذلك بالشعر اذ يقول بغيره للشرع ومن لا يتبين بينه وبينه اصلا كالمجاهد
 ولا يعرف اذ يعرف يختلف بالالم وهذا لا يختلف بل الامم قاطبة مطبقون عليه وايضا من غير له يحصل
 غرض من الاعراض واستوى فيه الصدق والكذب فان يوثق الصدق قطعاً بلا توقف ولو لا ان حذر
 في عقولنا الخفاء والحاصل ان الشرع والظن في المصلحة والمفسدة وصفه الكمال والنقص لا يشك انهما العقل
 لان الله تعالى خلق العقل سراجاً وطلقات الطبيعة يحكم بالصلاح والفساد وصفه النقص والكمال اما ان
 والعقاب واللعن والذم بالاعمال الحسنة والنجاسة والنجاسة لا يشك ان العقل لا مدخل له في ذلك لانه يعرف من
 الشائع مثلاً ركعتان من الصلاة هما مائة ثواب كيف يكون ان يدرك بالعقل لانه يعبر عن الثواب والعقاب
 من غير الشائع وهذا لا يشك فيه ولا تشا من المصلحة والمفسدة وصفه الكمال والنقص بالثواب والعقاب
 واللعن من الشائع والذم منه قد يحكم من لا يما من الفرق بينها فيقول هذا ثواب وعقاب ادرك بالعقل
 والخالق ان لم يكن كذلك الفرقة الثانية في المصلحة والمفسدة مذهب اهل الحق ان لا يجيب الله شي اذ لا حكم عليه الا ان
 وقد بطل منه وقال المصنف المصنف عليه واجب وهو بقرينة العقل ويعبر عن المصلحة حيث لا يشك في ان
 كالتكليف على انطوائها ولا قد اعلمها وبهذا لا نبي اذ ما فهم بالضرورة ان الله سبحانه اقرها من الظن والاعتقاد
 المعصية بهذا كلامهم فان فضل الله تعالى على الله لا يفي له لانه اقرها من الوجوه ما يوجب تركه لانه في طوائف الناس
 اظهر من شئ ما شاء من ذلك والله اريد بالوجوب تركه في غير هذه اذ اقرها من قبح الترتيب العقل الذي ثبت

بالعقل

بالعقل والمفسدة فلا يشك ان العقل يحكم في تلك كيف شاء سيما اذا كان المصنف
 حكيماً عاقلان وان ارادوا بالوجوب بان كان تركه قبيحاً شراً فهذا ايضا بين البطلان فلا يعنى
 ان وجوب على ما زعموا والله اعلم ومما يوجب الترتيب على الله الثواب على الطاعة لا مدخل له في
 والوجوب منع الاتعاق كيف كان وطاعة لا يملك في النعم السابقة للقرنات وعظما وحقايق افعاله
 العباد وقيل ان بالسياسة اليها او كما يوجب المعاملة على الله تعالى للمعصية تركها فان التوبة
 بين المطيع والعاصي اذن له في المعصية فيقال لهم العقاب حق والاستقامه فضل وكيف يدركه عقاب
 بالعقل ومن يوجب المعاملة على الله تعالى الاصلح للعبد في الدنيا فيقال لهم الاصلح للكافر في الآخرة
 في الدنيا ان الخلق وبالجملة فيجبون الاشياء على الله بالثبوت واليقين من الشرع وكل هذه الاعقبات
 بدعتهم والله اعلم الفرقة الثالثة في المصلحة والمفسدة مذهب اهل الحق ان التكليف بما لا يطاق جائز
 والتكليف بما علم الله عليه واقع بالاجماع والامر بين العاصي بكفره وقبحه مكلفاً بالاجماع وتركه كالكفر
 بل لا يكون المأمور به ما فيه اصلاً ذلك معلوم بطلان من الدين ولم يقع التكليف بالمعصية لانه كرم
 الضدين وتلقب للماضي واعدام القديم ولا يجوز ان يامر الله بالانقياد وقبحه فطبعه يتوقف على يقين
 واقعا ولا ينقض هذا بقوله في طيها اذ بالشمسية فانه يتصور بعقدها بين الله وبين ما يشي مؤبداً
 او يفتق هو اجتماع الضدين او بالشمسية بمعنى انه يتصور اجتماع التبعات في كذا شرعاً والملازمة
 يحكم بان مثله لا يكون بين الضدين وذلك غير مقصور وقصور ولا مستلزم له ولذلك قيل العلم بالتحليل
 علم لا معلوم له وقيل المستحيل لا يعلم والامر بين التبعات في كذا شرعاً فانه لا يفتق
 بحوره الاشياء وانه لم يقع بالاشياء لا يفتق بالاشياء لا يفتق بالاشياء لا يفتق بالاشياء لا يفتق بالاشياء
 والتكليف بما لا يطاق الذي حوته الاشياء في الملهة لا يسلط بالاعادة فانه لا يفتق بالاشياء لا يفتق بالاشياء
 في هذا مثل ان الشائع كلف جماعة بان يغيروا في هذا من هذا الاشياء في وجه الحيوان كما في لوات العقاص

الحكيم اذا كلف حجة لا شك انه على راس طاقته والا يكون سلبا وتبني فاذا ائيدنا انه لا يطيقه للكلف
 عادة فالكلف فوق الطاقة عادة يعطيه الله تعالى الطاقة والوسع على طريقتي العادة يشران
 الله تعالى امر رسولنا بالعرض الى اسماء وقال ان العرض كان فوق طاقته كما يقول الله تعالى وتوفى
في السماء اولي نوح من لوط حتى ينزل علينا كتابا نقرؤه قل سبحان ربي هل كنت الا بشرا رسولا
 فعلم ان العرض فوق طاقته البشر فلما امره بتكليفها اعطاه قوة الرقي من مد جبريل عليه السلام وهو
 كان الله يكلف طاقته بما لا طاقة لهم به كما يعطيهم ما يحصل لهم طاقته الامر المكلف به وهذا
 لا غرابة فيه وللمقرئين يجب ان اهل السنة يقولون يجوز ان التكليف بالحوال ويستفاد عليهم
 والحوال ان ليس كذلك كما عرفت والله اعلم الفقرة السابقة ايضاً للمفترية مذهب اهل الحق الذي لا يجوز
 تعليل افعال الله بشئ من الاعراض والعلل الغائية ووافهم على ذلك جميع الحكماء وطوائف
 الانبياء اذ لا خارج يحصل تبعاً لفعله تعالى وتوسط اذهي فاعل لجميع الاشياء ابتداء كما سلف
 وغرض الفعل امر خارج عنه يحصل تبعاً للفعل فلا يكون شئ من الكائنات الا فعلة لا عرضاً
 اخر لو كان فعلة تبعاً لعرض لكان ناقصاً بكل تجويز ذلك وذلك لانه لا يصح عرضاً للفاعل الا
 ما هو اصله واليق به من عدمه وهو من الخلل خلافاً للمفترية فانهم يقولون ان الفعل الخالق له
 الغرض حيث وانما فيه يجب تزيده الله تعالى عنه ولو لم يكن انما ارادتم بالعبث ما لا عرض فيه فهو
 ما نتم مجوز وان ارادتم امر الخلق فلا بد من تصويره فالسنة فضل الله عندكم ان الغرض من
 الاشياء وللقرية وتوابعهم لم يردوا حوال النزع في هذه المسئلة ووجه هذا الكلام ان
 اكثر ادلة المفترية يدل على انهم كلام اهل السنة والحق اقرارهم بقوا الغائية والحق
 والمصلحة من افعال الله ويقولون ان افعالهم اتقائية كما فاعاد لا يلاحظ الغرض في فعله
 واعتراضات المفترية كلها على هذا ونحن نقول الافعال الصادقة من الانسان مثلاً

ميرزا

من الدواعي المتعلقة بولاية هذا الدواعي المتخلفة من ترجيح بعضها على بعض والارادة لها دواعي متخلفة
 الدواعي الباعثة على الفعل مقدم على وجود الفعل والامكان للمفعول المحتمل ان يفعل فعلاً فاعلم ان
 التمسك بالحق في صدور الفعل من ذلك الباعث وذلك الباعث يسبق علته غائبة وغرضها هذا
 معنى الغرض فاصطلاح القوم فلو عرف من على المعنى الى الغرض المعنى الذي قلنا واعتد به بان الله تعالى
 في اسأل صاحب ذلك الغرض لانه اثبات احتياج الله تعالى في افعاله وهو لا يقول الله تعالى هذا لانه
 لانه ناف للمصنفات الزائدة ليدفع الاحتياج فكيف يجوز الغرض لهادي الى الاحتياج فلا شك انه يسبق
 الغرض لهذا المعنى من الله تعالى بان مراده من اثبات الغرض دفع العبث من افعال الله تعالى مثلاً وهو
 بقول ان الله تعالى خلق اللق للعرفة يعني غاية اللق والمصلحة التي لاحظ حكمته ورعاها هو المعرفة لانه
 تعالى يفعل افعال بلا غرض ولا غرض ولا غرض كالعاب الملاهي من عاب الكلام الذي يقوله اهل السنة والجماعة
 من اثبات الغايات والحكم والمصلحة في افعال الله تعالى فاعلم ان النزع انما نشأ من عدم كبري الله تعالى
 هذه الطوائف السبع الذين لهم اعتقادات باطلية في افعال الله تعالى فقد ذكرنا المعتقدات واقفاً عليها والى انهم
 الصاغة قد تم ذكرها في الحاشية واثبتنا على بطلانها الدلائل الصحيحة وفي كل بعدد حقيقة وذكرنا
 على وجه التحقيق والبسط الايق والبرهان الذي قد بينا اننا واثبتنا ان من يدعي الله والادب
 شريع ان شاء الله تعالى بعد النزع من مباحث الاثبات في مقام صدق النبوات وتحقيق ما لم يذكر
 خلافاً للحالين ويجب عليها وبطلانها قل جاء الحق وزهق الباطل ان الباطل كان زهوقاً فنقول في
 بالله اما الاعتقادات المتعلقة بالنبوات وهي السمعات فاما الغرض فيها سبع طوائف الاولى الحكماء مذهب
 اهل الحق ان النبي في الحقيقة المنبئ من النبوة وهو النبي وفي عرف الشريعة من قال لانه تعالى او سئل في
 قوم كذا الا اني انما سمعوا او بلغهم عن نبوة ولا يشترط فيه شئ ولا استعداد بل الله تعالى يختص بجمعة من
 نبيا من عباده وهو اعلم حيث يعمل بالنسبة وقال الحكماء وهو مطلع على الغيب وهو لا يكون ليس مستكر

هذا لا بد النفس الا ان يتجردة وانما نسبة الى الجردات المتخلفة تصير بالجدت في هذا العلم فقد تصير لها
 وبتاها وبقاها وقد يصير يعقوب في الغابر من غير الافعال الخارجية للهالة فان النفس الا ان يتجرد
 انما موزعة في المواد كانت احرص الا ان لا تصغر عند تجل والوجل فلا بعد ان تقوى النفس التي هي جدت
 بارادة في الارض ياج ورا ان لا وحرقة وخرق وهلا ان انما من طاعة وخراب بدن فاسفة كيف ولنا اجالها
 من اهل الزهامة والاخلاص ويرى الملائكة في صور محسوسة وتسمع كلامها وجرأ ولا يستكون في حصول الرقي
 يعظمه مثل ما يحصل في نوم من مشاهد انما من يحلونه بكلام منظم دال على معان مطابقة الواقع فترد
 نفس عن الشواغل البدنية ويهول له لجداء الى علم القدس فاذا الخفيت اليه وانصرفت به في حقيقة شأبه
 المعقولات كانت هذه المحسوسات فان القوة الخفية تكون المعقول الريم في النفس بالمحسوس وتنفذ في
 النفس لثمة في عالمها انما في المحسوسات فيمن خارج وزعم صار الا في ذلك ملكة لحصوله بالذات في وجه
 وبين اجتمعت فيه لغوا في التثنية تقاد المعقول المتخلفة فيتم تقادون في حيز عقله وجود الموصوف في ذلك
 الصفات وبنية اثبات النبوة على طريقة الحكماء قال الفضل الله قدس في باب صفات الفلاسفة
 ما ورد في هذا الكلام من الاعتراضات وما استعمل عليه هذا المقال من الكفر والضللال والخروج من قواعد
 المعقول وفي هذا الباب نقول ما قالت الفلاسفة ان النفس الالهية موزعة في المواد كانت هذه
 الاخرى في صورة تجل فلا بعد ان تقوى نفس التي هي جدت بارادة في الارض ياج ورا ان لا وحرقة
 وخرق وهلا ان انما من طاعة هذا كلام قريب من المذاهبات لانه انما تجل لثا وانفس سبب انما
 التي هي البدن وهو مركب النفس في العلاقة بينهما للشيء والتعريف واي نسبة بين التي وكاينات الجلو
 والمادة الطائفة والاشخاص والى نسبة بين البدن وهذه الامور حتى يوفق النفس فيها وكل هذه الكلمات
 خرافات وهذه المذاهب التي انما يجهل منها وقد قضيت في زمان جهلهم والاعتناء بهم في باب النيات
 فلا ينبغي الاعادة والتكرار والله اعلم بالفرقة الشافعية من الفلاسفة من ذهب اهل الحق ان المعجز هو
 ماض

ما قصد به اظهار صدق المدعى انه رسول الله وشرطه ان يكون فعلا اي فعل الله تعالى لا ان التصديق منه لا يحصل
 بما ليس من فعله او بما عاينه خارجا للعادة يتعدى معارفه مع الدعوى لم يعلم ان تصديقه عليه وما فيها
 للدعوى غير مكذب بنه او صاف العجزة والمعجز عن السكابين فعل لها على المختار قال الحكماء لا يجزأ ب
 النفس الزكية من الكبر والذات البشرية اما الصفا وجرها اصل فطرتها واما النصفية انفس من الجاهلة
 وحرقة طبع الغلاب في عالم القدر واستغفارها بذلك لا يستعمل تحليل مادة النبوة فلا يحتاج الى البدن كما
 يشاهد المرصون ان النفس لا تستغفارها بمقاومة المرض لتحليلها للوادانية تنكفي عن التحليل فيمك
 عن القوة ما لو انك شغره هلك قال الفضل الله حاصل هذا الكلام قريب من حاصل ما ذكره في باب
 النبوة فانه كما هو ان لا على نفس التي لقوتها وصفها بوجهها استحققت النبوة وقوة تنبئته مري
 الاشياء ويسمى بالانتماء في نفس للثبوت ويجوز انفس تنصرف في الكاينات قاله ول هو النبوة لثا في
 الوحى والمكلام الا ان في انثا شاعرة ومائة شئ من خارج من ملكه او انه نفوذ بالله من هذا الكفر
 البردى والندى الفاصل ولا ما ذكره في النبوة والمعجزة متغارب ما يحصل من قوة في المعجزة فاما ما سطرها
 ذكرها في النيات والفرقة الشافعية البراهمة ذهب اهل الحق ان محمدا صلى الله عليه وسلم الله لا نداء
 النبوة ودعوتها متواترة والمعجزة منها الثابت ولم يعارض فكان معجزا اما الله تعالى فقد تواتر ايات التي
 كثيرة واما انهم يعارضون لا يوافقون لان ما يتوفى الوحي الى قلبه سيما والقصوم اخر من ان يصير محمدا
 قبل النبوة وحال الدعوة وبعد ما فيها والخلقة العظيمة قد مر في الكتاب في باب نيات الفلاسفة ومن
 تتبع احواله واقواله وانما العلم ان كل واحد منها وان كان لا يدل على نبوته ولكن مجموعها انما يحصل باللاه
 والخبار الانبياء عند التوريت والانجيل يدل على حقيقة نبوته اللهم صل على النبي الرسول المصادق
 الصدوق محمد وآله واصحابه اجمعين قالت البراهمة العقل كافر بمعرفته السكافيف فلا فائدة في
 ابعثه وما لا يحكم العقل فيه ليس ولا يبرك احتياطا الى الاختصاص في رفع المنة المتوجهة ويقول عند

كلهم موسى على خلاف التوراة وبهذا الخلاف لا اتفاق ثم انتم الذي تدعون لا يمكن وجوده
 لتوازي ما بعثت فيكم وقام ردكم الى ان القليل حتى يتبين عدد ثبت به التواتر وهذا الكلام نقت
 عذارة رفع نبوة رسول الله محمد صلى الله عليه وسلم من اليهود كما هو من عادتهم في المكابرة والامراء انما
 لانه صدور هذا الكلام من موسى كما اريد ان يكون مستحيلا ومع انهم يعرفون هذا الا فرضا وقومته
 فيما ارادوا به للبعثة الالهية بالنسبة لشدة يتركون بعد موته والله اعلم قالت النصارى انهم
 الى العرب خاصة لا الى الجن كما قاله زعماءهم ان الاصل انهم الى النصارى كما كان للعرب خاصة وانه
 الكتاب ورد بما من اختيار الكمال الى من جرد امر الشريعة بل احتياج اليهود والنصارى الى اكثر
 لا خلاف بينهم بالقرينات وانواع الضلالت مع ادعاءهم انهم من عند الله اعلم الفرق الخامسة
 الروافض ذهب اهل الحق ان الكفر والكيا هو الصفات الدالة على الله لا يجوز على الانبياء وانما
 الكفر على انفسهم يخوف غير صياع عليهم اما الكفر فلا خلاف لاحد من الاجتهاد في ذلك سوى طائفة
 من الخوارج واما الضلال والمعاصي فالجور على عدم جوازها عليهم وكذا الخطاء في الفتوى والحكم
 بالاجماع وجوز الفضيلة من الخوارج للمعصية وهي كفر عند جميع فروع الكفر وقالت الروافض
 يجوز للانبياء اطهار الكفر تقية عند الهلاك لان اطهار الاسلام مع القاء النفس في الهلاك وذلك
 نطقا لا نهضوا الى اخفاء الدعوة لتضعف وكثرة الخلفاء قالوا النفس هي ذكرنا في كتابنا معاجد
 المتعلمين في شرح عقائد المسلمين نسبة للمعصية الى الانبياء وجعلنا المعاصي اربعا وغيرهم كما اورد
 ما جاز على الانبياء وعالمهم عند علماء الكلام وقال الشيخ ابو منصور الماتريدي في كتاب عمدة الانبياء
 ان النظر يقتضي انه يكون لا كيد وجوب الحقيقة في حق الانبياء اكثر من انه يكون في حق الملوك لان الحق
 ما هو من عبادة الانبياء واما امر واجابة لله في الحقيقة هذا امر يجب العلم اوهذا ناهي المعصية التي فيها
 الشيخ ابو منصور والله الفرق السادسة الخلق والفتوى من اهل الحق ان الانبياء افضل من الملوك العلوية

الاجابة في ذلك بتلخيص الرسالة في حق الامم واثبات ما تقدمت عليه في الحق

ولا ريب في انهم افضل من الملوك السفلية الاوسية واما التوراة في الملايكة العلوية المعادية وانه افضل
 للقرآن الانبياء افضل منهم والدليل قوله تعالى وانزلنا الملايكة اسجدوا لادم من السيود وامر الادي
 بالسيود للافضل هو السابق الى التوراة وعكس على خلاف الحكمة قاله فصل الله امر الملايكة بالسجود
 ان يكون تمييزا لها من من المنطق فلا بد على الافضلية ثم قرأ في الدليل ان امر الادي بالسيود للافضل
 هو السابق الى التوراة وعكس على خلاف الحكمة راجع الى اثبات التقيع العقل لانه يزيل الحكمة فيمن عقلا
 ونحن لا نقول لغير الدليل ان في حقيقة العقل ادم الاسماء كلها التي قوله سبحانه لا علم لك الا ما علمنا
 فانه يدل على ان ادم علم الاسماء كلها ولم يعلموها والية سبقت لذلك قوله تعالى هل ينظرون
 الذين يعلمون والذين لا يعلمون قال فصل الله لاشد ان اكثرية العلم سبب اكثرية الشرف
 الا للافضلية التي هي اكثرية الثواب فلا يكون الآية مثبتة للذي هو الافضلية بل الدليل على افضلية
 الانبياء على الملايكة السماوية العلوية هي معارضة الشيطان وسواسه ومقابلة الشغل الامارة بالسوء
 والاستغفار بالطاعات واداء الاوامر والنهي مع مقتضيات الشهوات الطبيعية والدواعي الى المعصية
 فتكون طاعة البشر اقوى واشد واصعب والثواب بقدر المشقة والله اعلم الفرق السابعة امر العقول
 اية من يجب اهل الحق ان كرامات الاولياء حق جارية الحقيقة من جميع حيل البلاذكري وجد الزرقاني
 بلاشب ولا سقط عليها الرب من تخلف الياسية وحقية آصف وفي احضار عرض بلقيس من مسافة
 بعيدة في ظرف عشرين يوما والكل وحيد عليه تعالى استلزامه وان يدين ما اجبا بلاذكري لم يكونوا
 انبياء اجماعا وقالت المعارضة وقوع الكرامات من الاولياء من غير اذلة تميز عن المعجزة فلا يكون المعجزة والله
 عن النبوة ويستدل باب انما هو الجواب ان تميز المعجزة عن اوجها النبوة في المعجزة وعدمه في الكرامات
 قال فصل الله هذا يقتضي ان لا يكون فرق بين المعجزة والكرامة اذا كانت النبوة من دعوى النبوة وترد
 التميز وكثير من الانبياء في كثير من الاوقات لا يدعون النبوة ولا يجادلون في ان النبوة على حالها

الفرق بين الدعوة والكرامة ان صاحب الكرامة يعرف بانته على دين ذلك النبي الذي هو على سيرة ومعتقدات
 ذلك النبي فانكرامة في الحقيقة بحجة لذلك النبي على يد بعض امته والله اعلم هذه سبع فرق لهم معتقدا
 باطلة متعلقة بالنسب ذكرنا في تلك السبل في قبيلنا عليها وذكرنا في علم الباطلة ودلائلها
 واما الاعتقاد المتعلق بالامامة فانها فيكون فيها عشر فرق الفرق الاولى المعترلة والزيدية منسب
 اهل الحق ان نسب الامام بين الامم واجب معهما لا عقلا لا بدفع ضرر مطلق ودفع الضرر المطلق
 واجب على العباد اذا قدروا عليه افعالا وبيان انه دفع الضرر لا يقع على افعالهم بل الضرر ان مقتضوه
 ان يقع فيهم من المعاملات والمناكحات والجمادات والحدود والقصاصات وانما يشترط في الشرع في التجهيز
 والجماعات انما هو مصلحة عائدة الى الحق معاشا ومعادا وذلك لا يتم الا بامام من قبل الشارع يرجعون
 اليه في المعاش والمعاد لم يأتهم مع اختلاف الاهواء والاراء وما بينهم من المحنات فليأتها بعضهم بعضا فيفقد
 ذلك الى الشايخ والنواب ويرتفعون الى هؤلاء جميعا ويشهدون لهم بالحق والحق القائمة عند موت
 الولادة الى نسب آخر بحيث لو لا ما في معتقدات الناس ويؤكد الى رفع الدين وهؤلاء جميعا مسلمين
 قال في المعترلة والزيدية يجب نسب الامم عقلا لا بدفع الضرر الاصل اي اصل دفع الضرر واجب بحكم
 العقل قطعا واجب منع حكم العقل الفرق الثانية الامامية والاسماعيلية مذهب اهل الحق ان نسب الامام
 واجب على الامم لانه الواجب ان يكون الاعلى المكلفين ولما كان الامام منقطع بوجوه امور الدين وادله
 بين الامام لم يستقم امور الشرع ويكون موجب التخلل والاضا فيكون نسب الامام واجبا على الامم وقائت
 الامامية والاسماعيلية لا يجب عليهما بل يجب على الله لانه لا يخلط يكون الجدي بعد اقرب الى الطاعة واعد من
 المعصية والظن واجب عند حق الخواب بعد منع وجوب الظن انه انطق يحصل بامام طاهر قوي
 لا يوجد في هذا الزمان والذي يوجد ليس بظن الا لا يتصور منه منع الاعتقاد والذي هو لظن
 لا يوجد في الامم كونه تعالى زمانا تارة الواجب وهو في ذلك فضل الله ان الامامية وكذا

ان وجوب

ان وجوب الامام لطف سوادهم وطهرا ناسطوته وباسه كان في بعض الامم او اختفت آثاره ونظروا
 عندنا جازا يدعون من ظهور طريق الحق على بعض الشيعة فيجوز وجوده يحصل الظن بانته بوجوه
 اصلاح الناس فلا يلزم ان يكون الله تارة الواجب زمانا واما ان يلزم ترك الواجب لولم يكن وجوب
 الامام وهذا مثل ما يدعون في امامة الكثر لا يمتنع الا في عشر مع عدم الزعامة والرياسة لهم وما يدعون
 باطل لا يمتنع بحد وجود الامام ليس يكافئ كونه حافظا للحرمة ومن خالف هذا فقد خالف اصل الفرق
 وعلى ما يدعون لا يكون معنى الامامة الزعامة الكبرى بين الامم لان الامام الحق ليس صاحب رعايته وبطلان
 هذا الكلام من الامامية فلا يحتاج الى تبينه وتبيين وانما عدم الفرق الثانية للفرقة والخارج مذهب
 اهل الحق ان شرط الامام ان يكون قريبا لقول الله صلى الله عليه وآله من قرى الله قريبا وقرى الله قريبا
 عليه وفي الفرقية وبعض الخارج لا يلزم ان يكون الامام قريبا واجتبه اهل الحق قوله صلى الله عليه وآله
 استمع والطاعة ولو عبد اجنبيا والواجب ان ذلك في امر الامام سرية او غير واجب الخ لا هذا فدلنا
 بينه وبين الاجماع او يقول هو ما لقده على سبيل الفرقية بل عليه انه لا يجوز كونه الامام عبدا لاجماع
 والله اعلم الفرقية الرابعة الشيعة مذهب اهل الحق انه لا يشترط ان يكون الامام هاشميا لانه الشيعيون
 كان امامهم حقا ولم يكونوا هاشميين قال في الشيعة يشترط ان يكون هاشميا وديلم كونه على رضى الله
 هاشميا وبعض الامم الاخر عشرة والواجب سياتي ان الخلاف بعد رسول الله صلى الله عليه وآله كان
 في بكر وعمر وعثمان رضي الله عنهم وهم لم يكونوا هاشميا الفرقية الخامسة الامامية مذهب اهل الحق انه
 لا يشترط ان يكون الامام عالما بجميع مسائل الدين لان شرط الامام ان يكون مجتهدا في كل
 ان يكون عالما بجميع مسائل الدين بل لا يشترط بالمال الامامة وقالت الامامية يشترط ان يكون عالما بجميع
 مسائل الدين لانه لا يفتي في كل وقت وقدر في كل حكم فيها والواجب انه بعد التوقي له ان يجتهد كما كان
 يفعله من مسائل الدين الفرقية السادسة عقلة الشيعة مذهب اهل الحق انه لا يشترط ان يظهر الخيرة على

بر الامام لانه ليس يحدى حق حجاج و اثبات دعواه الى العجزة بل هو بمنزلة كذا في الثابت صريحاً
 وقد اشتهر الشيعة بحج ان يحدى على يد حجة لثبات دعواه في الفريضة على صدق وظل لا يثبت
 للشيعة بل هو تابع للشيعة فلا حاجة الى العجزة والاشهاد بالفرقة السابعة الامامية والاسمعية مذهب اهل الحق
 انه لا يشترط في الامام ان يكون معصوما لا جاء الامة على خلافه الى كبر مع عدم عصمة ايام كثر وقد اجمع
 الصحابة على استخلافه مع علمهم بعصمة عهده وانما يكون شرط الانبياء والائمة عليهم السلام
 ويجب الاخذ بهم فلو كانوا غير معصومين لاجل الانتماء بهم لغير كونهم في الصلوات والاقوال المقتضية بهم فيها
 غير معصومين بخلاف الائمة فانهم مقتدون بالانبياء ولا يبدلون الشرايع ولا يجب الانتماء بهم على
 المقتضون من الانبياء المعصومين وعصمة النبي للقرى به الامام كافر حجة الانتماء والامام ليس يحدى
 للشرع حواجب عصمة الفرقة الثامنة اكثر الشيعة مذهب اهل الحق ان الامامة يثبت بالنسبة وليس الامام
 السابق كما لا يثبت بغيره او بغيره وبالاجماع وبالبيعة مع الاستعلاء من غير اقتدار الى اجماع
 جميع اهل الحق القدرين الواحد والاشين من اهل الحق والعقائد كاف لعل ان النصيب مع صلاتهم
 في الدين انفقوا بذلك ليعقدوا في كبر وعقد عبد الرحمن بن عوف نعماء ولم يشترطوا اجماع
 للدين فيضاهي اجماع الامة ولم ينكر عليهم احد وعقد انظر الى الامام الى عندنا وقال اكثر
 الشيعة لا طريق الا انص لان الامامة من اعظم امور الدين فيحتاج اليها من النبي صلى الله عليه وآله في شأن الخليفة
 الاول ومن الامام السابق في شأن الخلفاء والائمة بعدهم وجل بط لانه النبي صلى الله عليه وآله في شأن الخليفة
 ولا طريق للشيعة في اثبات النبي ولا ما ذكره في هذا الباب من النبي صلى الله عليه وآله في شأن علي بن ابي طالب
 لو كان النبي صلى الله عليه وآله في شأن علي فلا شك انه كان يسميه بالخليفة لانه لا نصار الا في
 كلمة الاسلام فلما جاور رسول الله صلى الله عليه وآله في سقيفة بني ساعدة لم يسموه بالخليفة ويرون ان
 يسموا سعد بن عباد بن خليفة فذهب ابو بكر وعمر وابو عبيدة بن الجراح اليهم فانزله الامامة في

فقبلا

فقبلا وادعى ابو بكر رضي الله عنه ان لا نصيبه في شأن علي والام لا يحدى في شأن علي ولا في شأن علي ولا في شأن علي ولا في شأن علي
 ان يحدى في شأن علي ولا في شأن علي ولا في شأن علي ولا في شأن علي ولا في شأن علي ولا في شأن علي ولا في شأن علي ولا في شأن علي
 قال فضل الله عن ائمة الدين علي ان وجود النبي على ما سطر على مجتمع على حجب الله وتذكر
 الدين من كتب الشيعة حتى لا يكون نزاعاً وتكذيباً منهم للنقل فيقول ان صاحب كتاب تاريخ البلاغة ذكر
 في فضل الكتب المقتضية بهذه العبارة ومن كتب له عليه السلام انه يعني النعمان الذين بالعباد ابو بكر وعمر
 علي ما يجمع عليهم فيمن يثبت هذا في شأن علي لا يثبت ان يرد وانما الشورى للمهاجرين والانصار فان جعلوا
 على رجل فيقوله اما كان ذلك بشرا فانما خرج من امرهم خارج لظعن او بدعة رذيلة الى خارج من فقلت
 او قاتله على ما سطر في تاريخ النبي صلى الله عليه وآله ما تولى تسمي ما لم يمل هذا الكتاب وهو عاقل متصف بهم الله
 عليا كرم الله وجهه مع ما لا يحدى هذه الاشارة الى علي حجة خلافة او بغيره واعترف ان الاجماع
 في امر الخلافة سند والشيعة يثبتون ان خلافة الخلفاء اثبتت باجماع المهاجرين والانصار كما هو مقتضى
 في نفي هذه الكفاية ولما اعتبر على كرم الله وجهه اجماعهم وجهد سندا فتكون خلافتهم بهذا الترتيب
 حقا ولما كان خلافتهم حقا بالاجماع لا بد ان يكون نص خلافة علي من رسول الله صلى الله عليه وآله عليه السلام معدوما
 والاولم ان يكون اجماع المسلمين واقعا على خلاف نفي علي من رسول الله صلى الله عليه وآله عليه السلام وهذا في قولهم
 انهم قالوا وهذا الحديث في غاية الاحكام والوضوح الفرقة السابعة الزيدية مذهب اهل الحق ان الامامة
 تثبت بالشورى بين المسلمين كما كان في خلافة عثمان رضي الله عنه فاما عمر رضي الله عنه جعل امر الخلافة شورى
 بين المسلمين فلما جاور اهل عثمان وقال الزيدية الامامة شورى في اولاد الحسن الحسين وتنفق الامامة
 في ربيع فاطمي عالم بالسيف فلذلك جواز تعدد الائمة وهذا بط لان ثبوت الامامة بالشورى اولاد
 الحسن والحسين والاصالة الشرع ولا دليل عليه من الحديث ولا من عمل الصحابة واهل الصدق الا في
 وغير الزيدية فاطمي بالسيف مع وجود الامامة تجوز للفتنة وتعدد الائمة هو موجب لواقع الفتنة والفتنة

وتنزهه الا توالاتها وبه ولا ينفك البتة لانها من محرمات اهل الفتنة ليعملوا بهم مستنداً في الفساد
 والخروج والله اعلم الفرقية العاشرة الشيعة مذهب اهل الحق التي نبهت بعد رسول الله صلى الله عليه
 ابو بكر رضي الله عنهما لعدم النصف شاذ غير ولعدم الاجماع على غيره اتفاقاً وطريقاً بفساده من جهة النص
 والاجماع وقيل خلافاً في بذكر الاجماع فهو الامام بعد رسول الله صلى الله عليه ثم عمر بن الخطاب رضي الله
 عنهما ثم عثمان بن عفان رضي الله عنه ثم علي بن ابي طالب رضي الله عنه وقالت الشيعة الامام بعد رسول الله صلى الله عليه
 علي بن ابي طالب رضي الله عنه ثم علي بن ابي طالب رضي الله عنه ثم علي بن ابي طالب رضي الله عنه ثم علي بن ابي طالب رضي الله عنه
 اولاده ونحوه لما ابطنا وجود النص في خلافة علي كرم الله وجهه فقد عطلوا ما يرتبونه عليه من وجوب
 كون الامامة في اولاده وفي بعض اثنى عشر منهم والقول بخفاء الثاني عشر كما في محرمات لا اصل لها في
 الشرع ثم علم ان الافضلية بهذا الترتيب فافضل الخلفاء من امته رسول الله صلى الله عليه ابو بكر
 الصديق رضي الله عنه ثم عمر الفاروق رضي الله عنه ثم عثمان بن عفان رضي الله عنه ثم علي بن ابي طالب رضي الله عنه ثم
 ثواباً عند الله بواسطة كماله الصالحين وليس للامام الا فضل الاكرم او الاشجع او الاشرف او الاكمل
 قال صاحب المواقف مسألة الافضلية لا يمكن للزم فيها بالبرهان وليست مسألة متعلقة بالعمل التي يكون
 الظن فيها كافيّاً والبرهان والنصوص من الطرفين متعارفين ولا تقيد القطع بكون نحن وجدنا السلف
 يقرنون الا فضل ابو بكر ثم عمر ثم عثمان ثم علي رضي الله عنهم وحسن ظننا في شاذهم بقضائهم لم يعلموا
 هذا بالبرهان القوي لم يحكموا عليه ورؤيتهم في النسخ المتخاري ان عبد الله بن عمر رضي الله عنهما قال كنا نحن في زمن
 رسول الله صلى الله عليه نقض ابا بكر ثم عمر ثم عثمان ثم علي رضي الله عنهم في النقص هذا رواية البخاري وغيره
 في هذه العقيدة الشيعة ولا دليل لهم يقيد عليه في نقض علي رضي الله عنه على ابي بكر رضي الله عنه هذه عشرة فرق لهم
 اعتقادات باطله في مسألة الامامة قد ذكرنا ما اختلف فيه واقام الدليل على مذهب اهل الحق وابطنا
 قول المخالفين المستدينين بالدلائل انما هو في الجواب الباطل وهذا في مسألة الامامة واما الذين ينادون بالبرهان والبرهان

اما الاعتقادات المتصلة بالمعاد فالحق فيكون في سابع فرق الفرقية الاولى للحكاية منسوبة الى اعادة للعدوم
 جارية اذ الوجود واحد في كل ابدان وللعادة وكذلك الاجساد فاذا ابدان لم يزل امكنها وجودها وامتاعها ولو
 جاز ان يكون الشئ في زمان متشعباً في زمان اخر مطلقاً بان الوجود الثاني اخص من الوجود مطلقاً
 ومعايير الوجود الاول يجب الاضافه لجزا لا لتغلب من الامتناع الى الوجوب وفيه من الفتنة ليس به العقل
 وفيه اعناء للحادث عن الحادث وقال الحكما المتع اعادة للعدوم والا اعيدة وفيه فانه لا يعاد اعاداً يكون
 معاداً بعبية اذ اعيد جميع عارضه ومنها الوقت فيلزم ان يعاد في وقت الاول ولا واقع في وقت الاول
 فيبطل من حيث انه معاد هذا الخلف والجواب انه لا يلزم اعادة عوارض الشخص في الوقت ليس بها عوارض
 ان زمان الوجود هذه الساعة هو الوجود قبلها بحسب الامر الذي رجى قال فضل الله عن حقيقة حقيقة مسألة
 اعادة للعدوم في هذا الكتاب في نهايات الفلاسفة وايدينا الله النزاع في هذه المسألة لفظي وذلك لان الحكما
 يريدون باعادة للعدوم انه يعاد للعدوم جميع مستحسنة وزمانه الذي كان فيه للعدوم قبل العدم و
 لا شك عند شائنا ان هذا لا كلام لنا معهم في استحقاقها لانه اعادة ذلك الوقت الشخص في الوقت
 الثاني في لزوم اجتماع الوقتين الماضي والحال ومستأخراً المتكلمون يريدون من اعادة للعدوم اعادة الماهية
 الشخصية التي بها الشخص هو الشخص في حد ذاته فان الشخص عند العقل متمازاً بالشخص التي يعرفها العقل وهو في
 حد ذاته تمازياً بالماهية الشخصية التي هو بها شخص في ذاته باهية تلك الماهية الشخصية موجودة بعد ان كانت
 معدومة بعد الوجود الاول والشخص التي يعرفها العقل مثل الزمان وغيره لا يدخلها امتياز الشخص وشخصه
 حد ذاته فذلك الماهية بعد الوجود نصير معدومة ثم نصير معدومة ثم نصير معدومة هذا هو اعادة للعدوم
 ولا شك ان هذا جائز عند جميع العقلاء ولانه هذه الاعادة غير موقوفة على اعادة الوقت الاول بل لا مدخل للوقت
 في هذه الاعادة فالذي يستحيل الحكما ويستحيل المتكلمون ايها والذي يجوز الشخص في وجوده بالحكاية وايها فالنزع لفظي على ان
 اعاد للعدوم لا معنى له المعاد للحكاية لان القول باعادة الاموات جميع الاجزاء للفتنة لا يباينها والله اعلم

الفرقة الثانية الدهرية مذهب اهل الحق جميع اهل الملوك خسر الاجساد حق واجمعوا على جواز وقوعه لان جميع الاجزاء
 على ما كانت عليه واعادة التاليف لخصوصيتها امر ممكن لذاته فانه الاجزاء المنفردة للخصلة بغيرها قابلة للحق
 بلا رب ولعلم الله سبحانه وتعالى تلك الاجزاء وانها لا ينفصل من الاجزاء على ما بيننا من عدم علم جميع المعلومات ولقد
 على جميعها وانها كلها هي قدرته وحجته القبول من القابل والفعل من الفاعل بموجب صحة الوقوع وجواز قطعها واما
 الوقوع فلا بد الصادق لغيره في مواضع لا يحصى ببيان لا تقبل اننا اولي الحق بها ومعلوم اننا لا نؤمن من الذين
 في ارادتنا وعلينا فذلكا ربنا فاعلموا هو من ضرورات الدين وكلامه اجيب الصادق فهو حق بعبادة ما سمع خسر الاجساد
 في هذا الكتاب عند مناقشة الفلاسفة وقال الدهرية خسر الاجساد غير الواقع لا يوشع في ما لا نؤمن به وهو حيث واما
 الغرض من ذلك الله وهو من عند الله والصدق وذلك الغرض من الامور لا يعلم وهو متفق اجماعا وبديهة العقل بحكم
 بغيره وعدم ملائمة الحكمة واما الله وهو دفع المبالاة مستقرا ولو ترك لم يكن له في ذلك ولا يصلح عرضا للحق
 اننا نعلم انه لا يفرغ من حكمته العبد والحق العقلي قد مر جوابه ولا نسلم ان الله رفع الامم غايته ان
 رفع الامم لله واما انما ليست الا هو فلا نسلم سلم ذلك في الذات الدينية لم نعلم ان الذات الاخرية
 كذلك ولا مجال للاستقرار فيها قال فضل الله الحق في جواب الدهرية ان بقا خسر الاجساد لمصلحة اظهر
 العدل في اعمال الصادق فان حفظ نوع الانسان لا ييسر الا بوضع القوانين الشرعية لحفظ النفوس والنفوس
 والاموال ومدار الوضع على الترتيب في الجنة ان كان العمل صالحا والترهيب عن ان كان العمل
 عيبا تاذا وعد الله واعد الناس ما ترك الوفاء بالوعد يكون الوعد حجة حاشا عن ذلك
 فوجب الوفاء بالوعد في الامور وذلك لا يتصور الا بخسر الاجساد لخسر الاجساد هذه النصيحة والله اعلم
 الفرق الثانية المنقرضة مذهب اهل الحق الجنة والنار مخلوقتان اليوم بقصة آدم واسكانه الجنة واخر
 عنها على ما نظره الكتاب الكريم فاذا كانت الجنة مخلوقة بحق الاولين فكذلك النار اذ لا قابل بالفضل
 وايضا قال الله في حقهما اعدت للذين آمنوا وللذين لم يظفوا للماضي من تتبع الاحاديث

وحيثما يشاء كثيرة ما يدل على وجودها ولا تدها فانه المنقرضة الجنة والنار موجودتان اليوم بلا شبهة العقل
 اذ يلزم الفرق وانما سمع اذ لو وجدت اما في عالم الافلاك او العاصم او عالم اخر والاقام باطله اما الا
 فلا بد لا يقبل الفرق والادبيات ولا في الاطراف شي من الكائنات الفاسدات واما الثاني فلا بد قول بالثبات
 ولا يقولون به وقد اعلن عليه واما الثالث فلا بد العقل بسيط وشكله الكرة ولو وجد عالم اخر كما
 كبريايته فيفسد فيها خلقه وانسحق والجواب اننا لا نسلم استحالة الفرق والادبيات على الافلاك وقد تكلمنا
 قبل هذا على اخذه ولا نسلم ان عالم الصاغر قول بالثبات في ما لا نسلم في ما كان كذلك لو قلنا باحدنا في ابدان اخر
 ولا نسلم ايضا وجود عالم اخر حال الفرقية الرابعة مقترنة بغير مذهب اهل الحق ان اعطاه الثواب ليس بواجب
 على الله لعدم وجوب شي عليه باننا انما خلقنا في كل شي ورب كل موجود لا يسأل عما يفعل والذي تكلم عبده
 ولما انصرف فيه كيف يشاء وارجيت المنقرضة البقرة الثواب اذ انما الكيف لنفعنا لانها اما لا تفرغ
 وهو حيث واما الغرض من ذلك الله والصدق اما في الدنيا فانه متعة بلا حظ واما في الآخرة وذلك انما
 تعذيبه وهو حيث وانه قد فعله في المطا والجواب منع وجوب الغرض الفرقية الخامسة للمنقرضة والخارج مذهب
 اهل الحق ان الله لا يجب عليه عقاب صاحب الكبيرة وصاحب الكبيرة من المسلمين ليس يخلو في النار ولا
 عليه عدم وجوب شي على الله وارجيت المنقرضة والخارج عقاب صاحب الكبيرة لاننا اذا علم صاحب
 انه لا يعاقب عذابه كان ذلك تعزير له على ذنبه واغراء له على العقاب ونحن الوفاء بالوعد فيه من الزجر
 منع تعذيبه للتعزير والاعزاز اذ شمول الوعيد وتعزير الكمال على العقاب ونحن الوفاء بالوعد فيه من الزجر
 والردع بالافعال واحتمل العقاب من البعض احتملا مبرورا لا ينافي ذلك وقلت المنقرضة يحد صاحب الكبيرة
 في النار بقوله تعالى الذين وساءلوايات الدالة على الخلود وارجيت بجوابات مخصوصة بكل آية والجواب
 انما ان الله لا يرد بالي نود هو لكث الطويل بالقرينة وقوله تعالى وما هم عنها بحريين والجواب ان الله
 على الوعد الثواب فيمن يعني مثقال ذرة في غير اية وليس سلبا فيجب تخصيصها بالآيات الدالة على انحصار العذاب

بالكتاب يقولون ان الذي اليوم والسو على النافذ في العرقة السادسة المعترلة مذهب اهل الحق ان الشفا
ثابت لاهل الكبار من ان محمد صلى الله عليه وسلم وبعض الباطن يشفع بعضهم ومعنى الشفاعة سؤال النافذ
من جليل الباطن ومن الشفاعة باذن الله والدليل عليه ان النصوص متكاثرة وانبات الشفاعة مثل قوله
من ذا الذي يشفع عنده الابا ذنوبه وقوله لا يملك الشفاعة الا من الله لا من غيره وقوله
ولا احاديث الصحابة الواردة في امر الشفاعة منها الحديث الطويل المذكور في الصحيحين ان الناس
يوم القيمة يطلبون آدم ويحيى وعنده ويقولون اشفع لنا ربنا فيقول ان اذنبت ذنبا فاذ
التي فوج فاذا ذهب الى فوج ابراهيم الى ابراهيم وكل من الانبياء يستدرون بعد فيقولون نفسي
حق في حقنا عند نبينا صلى الله عليه وسلم فيشفع ويقبل الله شفاعة عنهم وكثير من الاحاديث والاشعار
والاخبار في امر الشفاعة وخالف المعترلة فانهم يقولون الشفاعة لزيادة الثواب لا لدفع العقاب
لانه الله يقول واتقوا يوما لا تجزي نفس عن نفس شيئا ولا تنفعها شفاعة وهذا عام في دفع العقاب
من نبينا صلى الله عليه وسلم وغيره والى الباب ان هذه الآية ليست بعام بل الآية نزلت في شأن جماعة من البرية
لزم من عدم دفع الشفاعة لطائفة من اليهود الشفاعة مطلقا على ان النصوص
البرية والذات على ثبوتها لاهل الكبار من ان محمد صلى الله عليه وسلم العرقة السابعة المعترلة من
اهل الحق ان عذاب النار واحياء الاموات في القيور وسوان المنكر والكبر وسائر السمجات من
والميزان والحساب وقرارة الكتب للاعمال وعرضها وشهادة الاعضاء بالاعمال كلها حق والدليل على
هذا

